# STINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Pimène, métropolite de Moscou.

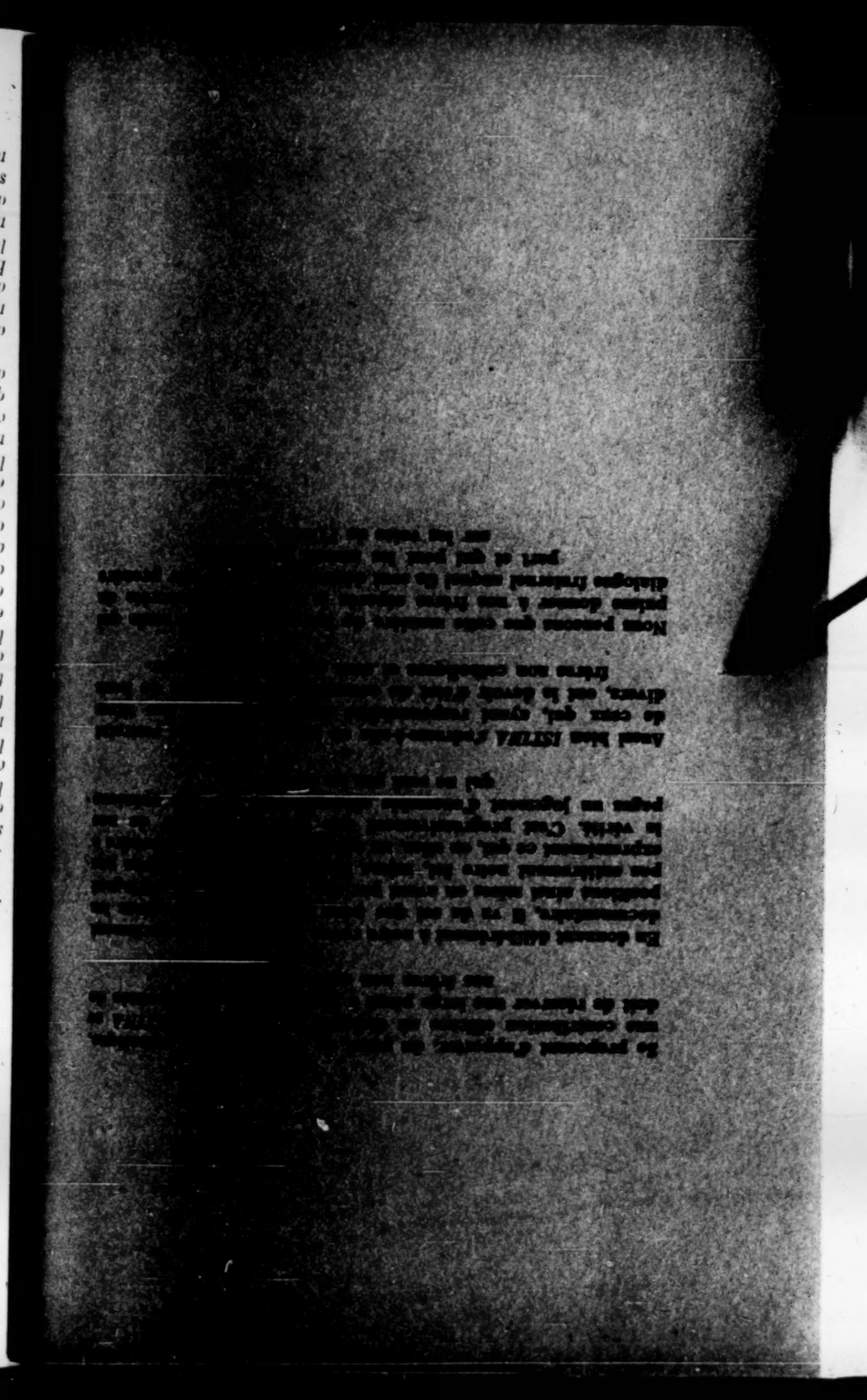
PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Le Catholicisme et les Divisions.

Écriture et Tradition.

La troisième assemblée de la Fédération Luthérienne Mondiale.

REVUE TRIMESTRIELLE • 1958 • N° 2 • AVRIL-JUIN
STINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)



# Pour une notion « réaliste » de la Tradition

*Bon nombre des pages qui suivent sont consacrées au problème de la relation entre l'Ecriture et la Tradition. Il s'agit là d'un débat classique dans lequel la tradition est envisagée principalement dans son contenu doctrinal. La question est, au fond, la suivante : l'enseignement du Christ entendu par les apôtres s'est-il transmis entièrement dans les écrits que ceux-ci nous ont laissés, ou quelque chose nous en est-il parvenu également par tradition orale qui puisse avoir à nos yeux valeur normative sans avoir laissé au moins quelque trace dans l'Ecriture? On lira plus loin sur ce sujet d'intéressantes considérations qu'il n'est pas dans notre intention de résumer ici. Notre dessein est tout autre. Nous voudrions attirer l'attention de nos lecteurs sur un aspect de la notion théologique de tradition qui est assez habituellement négligé. Dans la théologie catholique, en effet, le problème de la tradition se trouve mis en relation avec celui de l'enseignement ou du magistère. Il s'agit donc, avant tout, de tradition doctrinale. Nous entendons bien que la doctrine ici en cause peut avoir pour objet des éléments fort concrets impliqués dans la foi et la vie de l'Eglise : c'est le cas, en particulier, de tout ce qui relève de l'ordre sacramentel. Mais lorsqu'on parle de tradition à leur sujet, on pense en tout premieu lieu à l'enseignement que l'Eglise nous propose les concernant. C'est à leur égard qu'on parle d'une tradition orale par quoi on la distingue de celle qui s'est fixée par écrit dès l'origine dans les écrits canoniques du Nouveau Testament.*

*Entre chrétiens séparés l'enjeu du débat ainsi ouvert est d'importance. Il n'est autre, nous venons de le dire, que la nature et la valeur de tout l'ordre sacramentel qui, selon la doctrine de l'Eglise catholique romaine — comme d'ailleurs des Eglises Orthodoxes — structure hiérarchiquement l'Eglise dans le triple domaine du culte, de l'enseignement et du gouvernement. Non, certes, que la base scripturaire fasse ici entièrement défaut; loin de là. Cette base, cependant, n'est pas toujours suffisamment explicite pour permettre de justifier par elle seule, non pas tous les détails secondaires de cette structure — ce*

que personne ne réclame — mais certains de ses traits caractéristiques essentiels. On sait assez, par exemple, que faute d'une interprétation commune de l'Ecriture qui s'imposerait d'elle-même, la question de la nature et de la nécessité de l'épiscopat et du sacerdoce met aux prises, au sein même du mouvement œcuménique, les théologiens partisans d'une conception dite « catholique » de l'Eglise et ceux qui donnent leur préférence à une conception « protestante ». Encore une fois notre intention n'est pas d'entrer ici dans ce débat. Nous ne l'évoquons que pour mieux situer notre propos qui est, précisément, d'élargir la notion de tradition en la dégageant de l'interprétation trop étroite qu'elle nous semble recevoir dans cette controverse. Au-delà des notions de tradition écrite et de tradition orale, ne faudrait-il pas envisager une tradition que, faute d'un meilleur mot, nous appellerons « réelle » ? En d'autres termes : avant même d'être — et pour pouvoir être — une transmission de vérités, la tradition n'est-elle pas d'abord une transmission de réalités ?

∴

Une telle manière d'envisager la tradition n'est certes pas nouvelle. Elle est impliquée déjà dans l'emploi pluriel du mot, ainsi qu'on peut le voir dans les décisions du VII^e Concile œcuménique, par exemple, qui se réfèrent d'ailleurs à un même usage pluriel chez l'apôtre saint Paul (2 Thess., II, 14). Sans doute le concile ne vise-t-il que certaines pratiques particulières : vénération des images, de la Croix, des reliques des saints. Mais l'interprétation que toute l'Eglise d'Orient a faite de ces textes et la portée proprement dogmatique (et non pas seulement canonique ou disciplinaire) qu'elle leur accorde montrent bien qu'au-delà de ces exemples, c'était toute l'ordonnance sacramentelle de l'Eglise qui était visée. Ou plus exactement peut-être, en proclamant la légitimité de ces usages, si violemment contestés par les iconoclastes, l'Eglise les rattachait à l'ordre sacramentel indiscutable à ses yeux — et jusque-là, d'ailleurs, indiscuté, — qui est à la base de sa structure et de sa vie.

Même lorsque nous parlons de tradition proprement doctrinale, il nous arrive de faire directement allusion à cet emploi du mot dans un sens « réel », c'est-à-dire désignant des réalités et non des idées. C'est ainsi que nous parlons du dépôt de la foi comme d'un trésor dont la garde et l'usage ont été confiés à l'Eglise. Ici encore, du reste, nous pouvons nous réclamer de l'Apôtre (1 Tim., VI, 20).

∴

Mais il nous semble possible d'aller plus loin et de donner à la notion de tradition, quant à son objet, un sens plus réaliste

*encore. Car, en définitive, ce qui a été remis par le Christ entre les mains des apôtres et des premiers disciples et ce qui nous a été transmis par eux, ce n'est rien moins que l'Eglise elle-même en la totalité de sa structure essentielle et la plénitude de sa vie naissante. Nous ne pensons pas que l'on puisse sortir des difficultés soulevées par le débat entre Ecriture et Tradition ou entre tradition écrite et tradition orale sans replacer dans le contexte « réel » que nous disons, le problème qu'il entend résoudre.*

*N'est-ce pas d'ailleurs dans ce sens que s'oriente aujourd'ui la réflexion théologique en matière de tradition? Qu'il s'agisse de* Magistère vivant, *interprète de la Tradition et de l'Ecriture, comme c'est le cas dans la théologie catholique, ou de* Tradition vivante, *comme on la trouvera mentionnée plus loin à propos de théologiens Orthodoxes, n'est-ce pas la même tendance à identifier la Tradition avec la vie de l'Eglise et donc à lui donner pour objet et pour organe, cette Eglise elle-même dans le développement de sa structure et l'épanouissement de sa vie? Il est symptomatique que ce qui mène à une telle conception plus « réaliste » de la tradition, c'est beaucoup moins une analyse conceptuelle de la notion qui nous en était jusque-là familière que la pression de cette même vie de l'Eglise en constant éveil de prendre meilleure conscience de soi-même et de son propre conditionnement grâce à la présence de l'Esprit qui lui a été donné et dont il a été promis qu'il nous conduirait comme par la main jusqu'au bout de la vérité (Jo., XVI, 13). Si notre constatation est juste, nous aurions là un exemple frappant — et réjouissant — du passage que nous avons précédemment souhaité d'une* théologie des notions *à ce que nous avons appelé une* théologie des réalités (*Cf.* Istina, *1956, pp. 126-132*). *Et nous n'avons pas à nous étonner si, à partir d'une expérience vitale différente, l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident (nous ne parlons pas ici du protestantisme) sont enclines à mettre l'accent, l'une sur cette manifestation de la vie de l'Eglise qu'est sa liturgie, l'autre sur l'intervention régulatrice de l'autorité exerçant sa responsabilité dans l'ordre du magistère et du gouvernement. Il n'y a pas, en principe, d'opposition entre ces deux points de vue dont, on le sait, tout notre désir d'unité nous fait souhaiter la synthèse.*

*A creuser cette idée de tradition « réelle », on s'apercevrait vite que loin d'orienter notre pensée vers des aspects ou des éléments secondaires de la structure et de la vie de l'Eglise, elle nous invite au contraire à la centrer sur son mystère fondamental, à savoir : l'eucharistie. C'est un des mérites de la théologie contemporaine d'avoir commencé à remettre en valeur l'étroite connexion des deux sens de l'expression* Corps du

Christ. *Ce n'est pas par simple coïncidence et pure équivocité que celle-ci désigne à la fois le sacrement mémorial de la passion rédemptrice du Seigneur et la multitude ordonnée de ceux qui, lui ayant donné leur foi et ayant été baptisés en lui, vivent de sa vie. Il y a entre ces deux aspects du mystère du Christ un lien très profond. Ce serait trop peu de ne voir dans l'eucharistie, outre la présence du Seigneur, qu'un symbole de l'unité de tous. Car c'est dans et par l'eucharistie que se réalise et s'accroît notre incorporation au Christ, inaugurée dans la foi par le baptême. C'est par elle et en elle que nous ne faisons spirituellement qu'un seul corps. C'est pour elle que l'Eglise est hiérarchiquement structurée par la fonction épiscopale qui, en transmettant le pouvoir de la consacrer, transmet aussi celui de remettre les péchés, par quoi nous sommes mis en état de la bien recevoir. Le pouvoir de gouvernement qu'assument les évêques n'a-t-il pas pour raison d'être primordiale d'assurer, dans la vie et l'action de tous, cette cohésion dans l'unité que l'eucharistie réalise et manifeste au plan de la vie de la grâce. Et la mission du magistère lui-même n'est-elle pas avant toutes choses de sauvegarder l'authenticité de la foi reçue du Seigneur et l'unanimité dans la profession que nous en devons faire? Faut-il ajouter que l'exercice d'une primauté dans l'Eglise est, lui aussi, tout entier commandé et justifié par cette nécessaire cohésion dans la foi et la discipline sans laquelle la réception en commun du corps eucharistique du Seigneur, témoignage de notre unité, ferait figure de mensonge?*

*Ainsi donc, partis d'une considération plus « réaliste » de la Tradition, notre pensée nous a spontanément conduits à esquisser une ecclésiologie centrée tout entière sur le mystère eucharistique. Il y a là, nous semble-t-il, une perspective ouverte à des développements théologiques qui pourraient ne pas être sans fruit dans la recherche des voies capables de conduire à la restauration de l'unité, surtout en ce qui concerne l'Eglise catholique romaine et les Eglises d'Orient dont la pensée semble s'éveiller aujourd'hui à cet aspect du mystère de l'Eglise.*

ISTINA.

# Philarète, métropolite de Moscou

## Cinquante ans de gloire épiscopale

*par*

le R. P. Cyprien Kern (*Orth.*)

Le 19 novembre 1867 décédait à Moscou le célèbre métropolite qui occupait ce siège depuis plus de quarante-cinq ans : Philarète. Sa mort a profondément bouleversé toute la Russie. On peut dire, sans aucune exagération, qu'au cours du XIXe siècle, jamais ne fut ressentie perte aussi lourde, ni peine aussi profonde.

Ni la mort d'un général victorieux, comme Souvorov, d'un homme d'Etat comme Speranskij, d'un empereur, comme Alexandre II, victime d'un horrible attentat; ni la disparition d'un grand artiste n'ont jamais attristé le monde russe aussi douloureusement que le décès de Philarète. Le duel de Pouchkine lui-même n'a pas produit un effet aussi pénible : le grand poète n'était connu que d'une élite intellectuelle; le peuple « était trop jeune pour le lire » et l'admirer. Tout le pays, au contraire, vénérait Philarète. Dans les coins les plus éloignés du vaste empire on savait qu'à Moscou luisait une lumière spirituelle; qu'au centre de la Russie, près des sanctuaires nationaux, un grand ascète priait pour tout le monde orthodoxe; qu'un sage esprit veillait sur la vie religieuse et politique de la patrie; qu'un cœur plein de piété battait pour le bien-être et le salut du peuple russe. La mort de Philarète fut ressentie comme la plus grande perte du XIXe siècle.

Ivan Aksakov, le journaliste slavophile, écrivait le lendemain de cette mort, dans son journal *Moscou* : « ... Le métropolite Philarète n'est plus... Une grande vertu morale et sociale est disparue. Une vertu, dans laquelle tout le monde russe ressentait sa propre vertu. Une vertu qui ne fut pas établie du dehors, mais produite par les efforts d'une personnalité, surgie du sol spirituel et national. Un grand édifice de la gloire s'est

écroulé. D'une gloire qui ornait l'Eglise et consolait le peuple. Une grande époque est terminée pour jamais; un demi-siècle qui a vu une longue série d'événements et de générations et qui s'est confondu avec l'héritage historique de Moscou, avec sa vie et sa nature. Une époque qui nous paraissait ne jamais devoir se terminer... Une lumière vient de s'éteindre. Une lumière qui éclairait toute la Russie depuis tout un demi-siècle, sans fléchir, sans s'obscurcir, mais toujours plus forte et plus éclatante à mesure que s'approchait le crépuscule de la vie. L'œil vigilant de la pensée s'est fermé. L'enseignement que cet esprit, toujours en éveil, prodiguait à tous les Russes depuis cinquante ans, vient de s'interrompre. Cette parole littéraire qui retentissait en Russie durant ce demi-siècle, ne se fait plus entendre. Cette parole qui pénétrait dans les profondeurs de la théologie et qui ornait les vérités divines avec la force et la splendeur de sa spiritualité... Pendant tout un demi-siècle le représentant, le gardien et le primat de l'Eglise russe fut témoin devant toute l'Europe et devant tout le monde non orthodoxe... Toute une époque historique descend dans la tombe... »

Ce n'est pas là rhétorique flatteuse d'un nécrologe officiel. C'est la voix, pleine de douleur, d'un cœur déchiré de tristesse.

Mgr Léonide (Krasnopievkov), évêque auxiliaire de Moscou, nous dit dans ses souvenirs que Philarète était un aristocrate d'esprit et de talent. Ses manières étaient soigneusement raffinées. L'aristocratisme de cet homme « comme il faut » se révélait jusque dans la façon de déplier son mouchoir de poche. Un journaliste étranger qui assistait au sacre de l'empereur Alexandre II dont Philarète présidait les cérémonies religieuses, affirmait que les manières du métropolite révélaient en lui une personne qui devait appartenir à la haute noblesse[1].

André Mouraviev, admirateur fervent de Philarète, a dit : « Un seul homme est disparu de ce monde, mais toute une génération ne saurait combler le vide[2]. »

L'archevêque Savva de Tver, ancien collaborateur du métropolite défunt, à la nouvelle de sa mort, affirme que jamais, ni avant, ni après, il n'a éprouvé une douleur aussi profonde. « Je sanglotais involontairement[3]... »

Le patriarche de Constantinople enfin s'adressait au Synode Russe : « Que la Sainte Eglise russe sache que l'Eglise apostolique de Constantinople considérait Philarète non seulement comme un prélat de l'Eglise russe, mais comme une colonne, une lumière et un docteur de toute l'Orthodoxie[4]... »

Qui était donc cet aristocrate et ce gentleman ?

1. Publiés dans *Russkij Archiv*, 1901, fasc. VIII.
2. Archev. Savva, *Autobiographie*, p. 785.
3. *Ibid.*, p. 788.
4. *Ibid.*, p. 784.

## I. — Origine. Enfance. Jeunesse

Philarète appartenait à une souche lévitique, à une famille où le sacerdoce se transmettait de façon héréditaire depuis des siècles. C'était la classe sociale presque méprisée par les aristocrates et détestée par les révolutionnaires ou l' « intelligenzia » russe. Phénomène curieux et digne d'être mieux étudié.

Qu'est-ce qui constitue donc l'aristocratisme ?

Si c'est la sélection de naissance, on n'en pourrait trouver de plus rigoureuse. Si c'est la pureté de la race, nulle classe en Russie n'était aussi « pur-sang ». Si c'est la fidélité à certaines traditions, le clergé russe accomplissait cette tâche historique de la façon la plus parfaite.

Il est vrai que plusieurs conditions formelles lui manquaient. Il ne possédait pas de manoirs étendus, ni n'habitait de palais, construits par Rastrelli ou d'autres artistes italiens. L'entrée de ses humbles demeures n'était pas ornée d'écussons héraldiques, et des jardins tracés à la manière de Le Nôtre ne les entouraient guère. Des titres princiers ne précédaient pas non plus ces noms de famille. Dans ses rangs, point de hautes positions de chambellans, de veneurs et de maîtres de cérémonies du Palais impérial.

Et tout de même c'était une aristocratie, la noblesse la mieux sélectionnée. Son sang, il est vrai, n'était pas apparenté à celui des barons suédois et des chevaliers teutoniques, ni au sang des khans tartares. Mais il se mélangeait pendant des siècles, et tous les jours, au Sang précieux de la sainte Eucharistie.

La noblesse de cœur, la fidélité aux principes les plus élevés de la religion, et surtout cette vigilance spirituelle ne manquaient jamais à ce clergé. Il montait toujours la garde, non autour du trône des tsars, il est vrai, mais autour de la sainte Table, devant le trône du Roi Céleste. De père en fils, et pendant des longues générations lévitiques, une grâce sacerdotale se transmettait des ancêtres aux descendants. Ainsi s'est forgée une race sans pareille dans l'histoire de l'Europe occidentale. Ses traditions de famille remontaient au Moyen Age. Et l'on se demande pourquoi les descendants de cette souche étaient considérés comme des « sans-noblesse », pourquoi leurs fils n'étaient pas admis dans les régiments de la Garde impériale; pourquoi le snobisme mondain n'autorisait pas le mariage avec une jeune fille d'origine sacerdotale : cela était considéré comme une mésalliance.

Le séminariste Michel Speranskij est devenu, grâce à ses talents exceptionnels, ministre, président du Conseil et un des plus grands hommes d'Etat. Il acquit le titre de comte. L'histoire a tous les droits d'être fière et d'inscrire son nom dans les annales de la patrie. Mais les milieux aristocratiques ne

voulaient pas de lui, car c'était un « parvenu », un « raznočinec ». Nombre de séminaristes, comme Speranskij, montaient facilement l'échelle hiérarchique, car un vrai démocratisme, non dans le sens vulgaire et péjoratif de nos jours, mais un démocratisme authentique régnait en Russie. On peut bien citer une longue liste de ministres, de sénateurs, de membres du Conseil d'Etat, dont l'origine était des plus modestes. Ils entraient dans les rangs de la bureaucratie; ils se mariaient avec des filles des meilleures familles. On leur pardonnait volontiers d'être des descendants de familles hétérogènes. Mais si leurs origines étaient cléricales et lévitiques, on n'oubliait jamais de les en critiquer et de leur reprocher. Phénomène étrange, détail incompréhensible et faux snobisme.

On disait souvent en Russie que le clergé était une caste, une « société close ». Et si, d'une part, les nobles les sous-estimaient, si les radicaux les détestaient, le clergé, lui aussi, se tenait à l'écart. Il ne s'apparentait guère aux autres classes sociales. Il veillait rigoureusement sur son « racisme » héréditaire.

Une profonde et stupide méconnaissance régnait en Russie. Un préjugé de plus, parmi beaucoup d'autres. Reprocher aux séminaristes le manque de culture et d'éducation, ce serait ne rien connaitre de l'histoire de notre civilisation. Combien de savants de premier rang sont issus de la classe lévitique! Des philologues, des juristes, des médecins, des philosophes et des historiens. Toute une pléiade et rien qu'au XIXe siècle. Combien d'artistes, de peintres et d'écrivains! On peut souligner, sans exagération aucune, que c'était la classe la plus douée.

Philarète, lui aussi, appartenait à cette aristocratie méconnue. Ses talents et son érudition l'ont marqué d'une gloire justement attribuée. Aksakov avait raison de dire, qu'avec la mort de Philarète, un grand édifice de la gloire nationale s'est écroulé.

Examinons donc de plus près les données biographiques de ce grand personnage.

Dans les registres de l'église de l'Epiphanie à Kolomna, petite ville non loin de Moscou, on trouve cette note : « Le 26 décembre 1782, dans la famille du diacre Michel Théodorov Drozdov est né un fils, Basile, qui fut baptisé le 1er janvier 1783[5]. » L'enfant fut nommé Basile en l'honneur du grand théologien de Césarée et Père de l'Eglise, dont la mémoire est vénérée le 1er janvier. C'était l'habitude dans les familles pieuses de donner le nom du saint que l'Eglise célèbre le jour même de la naissance ou du baptême de l'enfant.

5. Métrop. Philarète, *Lettres aux parents*, Moscou, 1882, p. 101.

Les parents du métropolite appartenaient au clergé depuis longtemps. Son père, Michel Drozdov, alors diacre et en 1784 curé de l'église de la Sainte-Trinité à Kolomna, était lui-même fils d'un prêtre bien connu et estimé pour sa piété et son ascétisme. Assez tôt celui-ci céda sa paroisse à son fils aîné pour se retirer de toutes les affaires du monde et se vouer à la prière et à la méditation. Le bisaïeul, Ignace Drozdov était chantre dans la même église. Les données d'archives nous manquent pour poursuivre plus loin ces recherches généalogiques.

La mère du métropolite, Eudoxie Drozdov, appartenait au même milieu social. Son père et son grand-père, eux aussi prêtres, habitaient Moscou où son oncle, le P. Alexandre Athanassov nommé archiprêtre et même recteur de l'église de l'Assomption (Ouspensky sobor) la célèbre cathédrale des patriarches et des métropolites de Moscou, où avaient lieu les grandes cérémonies religieuses, telles que le sacre et le couronnement des tsars (ce qui prouve qu'il devait être probablement mieux instruit et plus distingué que ses confrères).

Basile Drozdov passa son enfance dans le cadre traditionnel de la vie du clergé provincial, où le prêtre d'une petite ville, telle que Kolomna, ne vivait sensiblement pas mieux que son collègue, le curé de campagne. Modestie et simplicité régnaient dans leurs petites maisonnettes quelque peu différentes de celles des paysans. Un ameublement rustique, un linge très propre, des habits comme ceux des autres citadins, des icônes dans les coins des pièces, éclairées par la lumière d'une petite veilleuse, quelques livres dans la chambre occupée par le père de famille. Chez le P. Michel Drozdov on en aurait trouvé peut-être une nombre plus important. Autodidacte, comme la plupart de ses contemporains, il aimait la lecture pieuse et classique. Dans une lettre à son frère, Philarète, alors archevêque à Moscou, réclame (le 13 janvier 1827) plusieurs livres de la bibliothèque de feu son père (décédé en 1816), parmi lesquels il nomme les *Epigrammes* de Martial[6]. Jeune archimandrite et recteur de l'académie nouvellement créée à Saint-Pétersbourg, il ne manque pas d'exprimer dans ses lettres à ses parents l'admiration qu'il éprouvait en visitant une bibliothèque quelconque[7]. Il devait bien connaître l'engouement bibliophile de son père, puisqu'il n'oublie pas de lui dire qu'il a tout récemment acheté quatre volumes de Kant[8], ou que le prince Alexandre Golitzine lui a fait cadeau des œuvres de Fénelon[9].

L'éducation proprement spirituelle s'exerça sous l'influence immédiate des parents et d'après les traditions de la classe lévitique. On n'appliquait pas les méthodes de la pédagogie scienti-

6. *Ibid.*, p. 278.
7. *Ibid.*, p. 119.
8. *Ibid.*, p. 120.
9. *Ibid.*, p. 254.

fique; les gouvernantes étrangères et les précepteurs diplômés n'étaient pas invités à former le caractère de l'enfant. Mais les exemples vivants ne manquaient pas dans ce milieu. Le grand-père plongé dans la lecture de la Bible et la méditation; le père officiant tous les jours et occupé de la vie spirituelle de ses paroissiens; la mère enseignant les premières prières, la lecture des *Vies des saints*; l'austérité de cette ambiance semi-monastique — voici le cadre pédagogique dans lequel les enfants étaient élevés et préparés à leur vocation sacerdotale. On a déjà dit que le clergé russe formait une « société close » et que les circonstances historiques l'ont mis hors du commerce des autres classes de la société, et surtout de la noblesse et des privilégiés. Les conditions sociales laissaient dans le caractère de ces enfants de profondes empreintes. Pour la plupart, les prêtres manifestaient dans leurs relations avec les autres une grande timidité, beaucoup de réserve et une habitude de voir les choses avec un sens réel et sans illusions. Dès l'âge le plus tendre le futur prélat de Moscou apprit à freiner ses sentiments et à se retirer dans son monde intérieur. Il ne se permettait jamais aucune intimité absolue avec qui que ce soit. Nous verrons plus loin que Philarète n'a jamais eu d'amis dans le sens propre de ce mot.

A l'âge de neuf ans, Basile entra dans le séminaire de sa ville natale, où le régime était si sévère, pour ne pas dire barbare, qu'un jour l'enfant n'osant évidemment pas retourner à la maison, s'enfuit de l'école pour chercher un abri dans les barques ancrées sur le fleuve.

Ce séminaire supprimé, le jeune Drozdov entre en 1800 dans le grand séminaire Troitzky, situé dans la célèbre Laure de Saint-Serge. C'est ici que le métropolite Platon Levchine aperçut celui qui, vingt ans plus tard, devait le remplacer sur le siège de Moscou. Platon s'occupait beaucoup de son séminaire diocésain. Il aimait les enfants, veillait sur leur vie scolaire, tâchait autant que possible de rendre moins dures les conditions de leur éducation. Un régime austère régnait. Moyens pédagogiques primitifs, et méthodes scolaires appliquées par des maîtres peu compétents; les manuels nécessaires et les instruments de travail manquaient; les conditions hygiéniques, elles aussi, étaient lamentables : les élèves mal nourris grelottaient souvent dans des salles d'étude non chauffées. Une discipline sans pitié blessait l'amour-propre des jeunes gens sensibles. Ils apprenaient bien à cacher leurs réactions révoltées, mais une rancune restait profondément enracinée dans leurs cœurs. Le métropolite Platon s'efforçait d'apporter un peu de tendresse et de lumière, et les enfants lui en savaient gré.

Un demi-siècle plus tard, Philarète se souviendra de ces années scolaires et du métropolite Platon, vêtu d'une lourde pelisse et entrant dans une salle non chauffée, où l'encre gelait dans les encriers. Platon ordonna d'allumer le feu et prononça

un discours aux élèves. Il le termina avec les paroles du psalmiste : « C'est dans nos études que le feu s'allumait » (psaume XXXVIII, 4)[10]. Ce détail restera profondément gravé dans la mémoire de Philarète, car, plus tard, il dira dans un sermon aux séminaristes de Moscou : « Sortis de nos pauvres demeures, souvent nous mesurions péniblement les longues distances du chemin difficile qui nous conduisait à la maison d'enseignement, et il arrivait que ce n'était que « dans nos études que le feu s'allumait », tandis que la salle de classe manquait de feu pour réchauffer ou pour éclairer. Je rappelle cela, non pour en faire un reproche au passé qui a ses bons et respectables souvenirs, mais pour rendre justice au présent. A vous est offerte une demeure commode, élégante, grandiose; et à nous, incombe la nécessité toute nouvelle de vous rappeler que vous y devez être comme des hôtes choyés, mais discrets, et que vous ne devez pas trop vous habituer à en jouir[11]... »

Au séminaire Troitzky, le jeune Drozdov étudia beaucoup et se distingua parmi les autres par ses talents et son assiduité. Outre les matières théologiques et historiques, il apprend le grec, le latin et l'hébreu. Quant aux langues modernes, « la nécessité lui a appris à lire le français », écrit-il à son père, lors de son séjour à Pétersbourg[12]. Cette connaissance était sans doute insuffisante, car il se servit toujours de l'aide d'un interprète, préférant le latin et le grec dans les entretiens avec les étrangers (le P. Wladimir Guettée, le cardinal Pitra, les prélats orientaux qui le visitaient à Moscou).

Le séminariste Drozdov suit ses études avec une ardeur croissante et manifeste des progrès rapides dans toutes les disciplines enseignées. Il passe toujours ses examens avec mention et les maîtres apprécient les dons exceptionnels de sa pensée claire et précise[13]. Le 12 janvier 1806, il prononce son premier sermon en l'église cathédrale (abbatiale) de la Laure de Saint-Serge, et à partir de ce jour on entend souvent le jeune orateur prêcher en présence du métropolite Platon. Celui-ci note sur une homélie, présentée à sa censure : *Tu es princeps praeconum.* « Moi, je parle comme un homme, disait-il, et lui (Drozdov) comme un ange[14]. »

10. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. IV, Moscou, 1884, p. 14.

11. Métrop. PHILARÈTE, *Sermons et discours*, 2e édition, Moscou, 1848, IIe partie, p. 94, traduit en français : *Choix de sermons et discours*, t. II, Paris, 1866, p. 159.

12. *Lettres aux parents*, p. 156.

13. Il compose en grec des vers en l'honneur du métropolite (en 1801). Cette même année il est promu à la classe de théologie et Platon note : « Promovendi promoveantur. » En 1802 il est « anagnoste » (lecteur, premier Ordre mineur). L'année suivante on lui confie les cours de grec et d'hébreu (voir S. PONOMAREV, *Sa Grandeur Philarète, métropolite de Moscou et de Kolomna*, dans *Troudy Kievskoj Dakhovnoj Akademii*, 1867, décembre, pp. 514-516).

14. *Ibid.*, pp. 517-518.

Fiers de leur concitoyen, les habitants de Kolomna demandent à Platon d'ordonner Drozdov comme prêtre de leur paroisse. « Ils croient que je vais leur céder Drozdov ? — remarqua Platon. Pensez-vous ? Je le garde pour me remplacer un jour[15]. » Et à Drozdov : « Tu es le seul qui me soutiendras. » Mais Dieu jugera autrement.

Au mois de juillet 1808, le jeune théologien présente au métropolite une pétition, dans laquelle nous lisons : « En étudiant moi-même, puis en enseignant, je me suis habitué, au moins, à trouver le plaisir et l'avantage de la solitude. Ceci me pousse vers la vocation monastique[16]. »

Quelques mois plus tard, le 1er novembre 1808, il écrit dans une lettre à son père : « Je ne sais pas si cette nouvelle vous est agréable. J'espère, toutefois, qu'elle n'est pas contraire à vos dispositions. Père ! Bientôt, il n'y aura plus de Basile. Mais vous ne perdrez pas un fils qui comprend bien qu'il vous doit plus que la vie, et qui sait la valeur de votre cœur. Pardonnez-moi[17]... » En effet, le 16 novembre 1808, Basile Drozdov prononce ses vœux solennels, change son nom contre celui de *Philarète* qui sera inscrit dans les annales du diocèse de Moscou et dans l'histoire de l'Eglise russe comme le nom d'un des plus célèbres et plus éminents personnages. Le 21 novembre, il est ordonné diacre.

## II. — Saint-Pétersbourg

De grandes réformes pédagogiques se préparaient alors dans l'Eglise russe. Un comité spécial (dont les membres étaient le métropolite de Saint-Pétersbourg Ambroise, l'archevêque Théophilacte, le secrétaire d'Etat Michel Spéransky, le prince A. Golitzine, ami intime d'Alexandre Ier et d'autres) élaborait les nouveaux statuts des écoles théologiques : académies, grands et petits séminaires. L'académie Alexandre-Nevsky à Pétersbourg dut être réorganisée la première, afin de devenir une pépinière pour les autres écoles de l'empire. On cherchait des personnes aptes à réaliser les nouveaux principes, et le jeune orateur de Moscou fut convoqué à Saint-Pétersbourg pour prendre part aux travaux de cette réorganisation. A contrecœur, le métropolite Platon céda son protégé et le P. Philarète quitta Moscou vers la fin de 1808.

Une certaine rivalité régnait depuis longtemps entre Moscou et Pétersbourg. La capitale « douairière » (d'après le mot de Pouchkine) ne tolérait guère la métropole nouvellement créée, et les Moscovites frondaient tout ce qui se passait dans les

15. *Ibid.*, p. 518.
16. *Ibid.*, p. 519.
17. *Lettres aux parents*, pp. 105-106.

sphères gouvernementales. Philarète, élevé dans l'ambiance un peu provinciale de Moscou et lui-même Moscovite pur-sang, fut tout d'un coup introduit dans un milieu étranger où, avec ses deux ou trois collègues de Moscou, il se sentait fort dépaysé [18].

Il doit enseigner la philosophie qu'il connaît mal; veiller sur la discipline et la conduite de deux cents élèves; prêcher dans des assemblées de prélats et de hauts dignitaires de l'Etat; être en fréquents contacts avec les bureaucrates. Il comprend sa déficience.

D'autre part, la splendeur de la capitale et les cérémonies solennelles auxquelles il doit assister le captivent. Il visite les magnifiques églises de Saint-Pétersbourg et les résidences des tsars dans les environs de la ville, tout en admirant les chefs-d'œuvre de Rastrelli et Woronikhine. Dans ses lettres à Kolomna, on trouve des notes d'un provincial égaré [19]. Nous ne savons pas, mais on peut aisément s'imaginer, quelles étaient les réactions des siens.

Le métropolite de Moscou ne se résignait pas à la perte de son protégé. Il supplie le Synode de « lui rendre Philarète pour consoler sa vieillesse. » Il se plaint aux autres : « On ne me rend pas Philarète, et c'est malhonnête [20]. » Le gouvernement supérieur juge autrement : « On a besoin du jeune théologien. » Le jour de Pâques 1809, il est ordonné hiéromoine (prêtre). Ses sermons lui attirent les sympathies des personnes distinguées, des hauts dignitaires et des membres de la famille impériale [21].

Ayant gagné la confiance de Golitzine, haut-procureur du Synode, et fort apprécié d'Alexandre Ier, il est à présent une des personnes les plus en vue dans les sphères de la capitale.

Mais sans se laisser distraire par les honneurs précoces, il se donne au travail très intense. Partageant sa journée entre la salle d'études et les offices, Philarète, en tant que professeur, se dévoue aux conférences et aux étudiants; en qualité de recteur de l'académie nouvellement réorganisée, il doit de temps en temps visiter les séminaires de la circonscription de Pétersbourg pour contrôler leur vie scolaire et économique. Comme

18. Il écrit à son père le 14 février 1809 : « Le cours des affaires d'ici me semble incompréhensible... Nous sommes des étrangers... Restés seuls, nous nous apprenons mutuellement, et ne savons rien quand même. » Tout lui paraît bizarre et les nouvelles circonstances le gênent (*Lettres aux parents*, pp. 115-117).

19. *Ibid.*, le 27 août 1809, p. 123; le 14 octobre 1809, p. 125.

20. S. Ponomarev, *op. cit.*, p. 521.

21. Il monte rapidement l'échelle hiérarchique. Le 11 juillet 1811 il devient archimandrite honoraire; le 22 mars 1812 on le nomme recteur de l'Académie ecclésiastique; le 4 juin il est archimandrite du monastère Louriev, titulaire de certains privilèges épiscopaux pendant les offices; en 1814 il est « Doctor theologiae »; les décorations et les louanges pleuvent sur lui (*Lettres aux parents*, pp. 150-151, 159, 163, 177).

membre de la *Commission des écoles ecclésiastiques*, il est chargé de composer le programme des cours et les manuels de différentes disciplines théologiques. Il s'applique surtout, et de la façon la plus minutieuse, à observer les règlements de la nouvelle structure scolaire dont il était un des principaux inspirateurs. A partir de ce moment, et jusqu'à la fin de sa longue carrière épiscopale, il se sacrifie à la formation des théologiens et du clergé. Nous lui devons le type des prêtres dits « philarétiens » : sérieux, humbles, dévoués, — toute une génération sans pareille dans le cours du XIXe siècle. Exemple parfait lui-même, il exigeait de ses subordonnés qu'ils se vouent entièrement à l'apostolat et à la prière.

Il est invité aussi à entrer dans la *Société Biblique*, création nouvelle protégée par le tsar et par Golitzine. On s'y proposait de traduire la Bible en russe, — chose particulièrement chère à Philarète, — mais le relativisme confessionnel des missionnaires anglicans, membres de la Society, lui répugnait, ce qu'il ne tarde pas à communiquer à son père, le 18 février 1813[22].

Nous sommes mal renseignés sur cette période de la vie de Philarète, les témoignages impartiaux nous manquent; ses *Lettres aux parents*, rares et trop brèves, ne nous donnent presque rien: son monde intérieur est soigneusement caché. Quelles sont ses réactions personnelles ? Que pensait-il et à quoi aspirait-il lui-même, à cette époque où les événements ecclésiastiques et la volonté du pouvoir suprême le poussaient si promptement vers une carrière si précoce ? Un de ses collègues du grand séminaire et de l'Académie de Saint-Pétersbourg, J. V. Tolmatchev, peu après professeur à l'Université de la capitale, nous parle du jeune Philarète d'une façon peu sympathique. D'après lui, l'archimandrite Philarète devait être un carriériste ambitieux qui ne pensait qu'à occuper le plus tôt possible le siège métropolitain de Moscou; il ne faisait qu'évincer ses collègues et repousser tous ceux qu'il rencontrait sur son chemin[23]. Il y a trop de partialité dans ces souvenirs pour les prendre sans réserve.

Le 23 juin 1817, Alexandre Ier approuve l'élection de Philarète au siège de Reval (évêque auxiliaire du métrop. de Pétersbourg), sa consécration épiscopale a lieu le 5 août suivant. Nous lisons dans la lettre à Kolomna (le 31 juillet) : « Dieu a jugé que je monte au grade suprême du ministère ecclésiastique. Je

22. *Lettres aux parents*, p. 171.

23. J. V. Tolmatchev, *Note autobiographique*, dans *Rousskaia Starina*, 1892, septembre, pp. 699-724, surtout pp. 710-715. On trouve bien des détails sur l'activité du jeune archimandrite Philarète pendant son rectorat à Saint-Pétersbourg dans les souvenirs d'un de ses élèves, Joseph A. Samérysku *Kievskaja Starina*, 1893-1894. L'auteur est un grand admirateur des talents de Philarète et il se prononce contre le régime des recteurs issus du clergé blanc (= séculier) et contre les statuts académiques de 1867 (*ibid.*, 1894, pp. 344-347).

craignais d'y penser, car je comprends bien l'importance et la difficulté de cette charge[24]. »

Ainsi commence une nouvelle période de sa vie; elle ne se terminera qu'après un demi-siècle d'activité pontificale, le 19 novembre 1867.

Maintes fois nous avons mentionné le nom du métropolite Platon Levchine. Il nous semble opportun de nous attarder quelque peu sur ce point, car la biographie du métropolite Philarète est liée à la personne de son devancier. Platon a, pour ainsi dire, créé Philarète. D'un œil pénétrant, il l'a choisi parmi les dizaines d'autres jeunes séminaristes de l'académie Troitzky; il l'a dirigé et poussé en avant. Il est plus que probable que Philarète, grâce à ses talents personnels, aurait trouvé son chemin dans la vie sans la protection de Platon. Cependant l'influence spirituelle de Platon est trop évidente, et ces deux grands prélats occupent une place éminente dans l'histoire du diocèse de Moscou. Ils se ressemblent beaucoup : même spiritualité et même ascétisme, fidèle aux meilleures traditions du monachisme oriental; même sens du devoir toujours éveillé; tous deux administrateurs de talent, pédagogues remarquables, grands orateurs, ils sont inséparables. Et, comme l'a bien signalé l'historien, « ce sont deux soleils ou, pour mieux dire, le même grand soleil; mais il y a le soleil d'été, et le soleil d'hiver. Celui-là vous vivifie et vous chauffe, celui-ci vivifie, mais ne chauffe guère[25] ». Les deux métropolites, appréciant la solitude, ont créé des ermitages aux environs de la Laure de Saint-Serge : Gethsémani et Béthanie. Celui-là austère et silencieux. Philarète est là, où la sainte vérité de Dieu luit sur la terre, ne quittant cependant pas la hauteur inaccessible du ciel. Celui-ci, où habite Platon. C'est la sainteté de la même vérité divine, mais descendue sur la terre et enveloppée dans les habits de la faiblesse humaine... On tressaille devant les hauteurs du ciel et on s'incline à Gethsémani devant la figure austère de Philarète, tandis que la sainteté de Dieu dans les habits de notre faiblesse nous est plus proche et plus chère. On est poussé vers Béthanie, où le cœur s'adresse à Platon[26]. Tous les deux, ils apprécient la solitude, mais Platon, en s'éloignant du bruit du monde, se retire dans un petit cercle d'amis intimes, où il ne cessera pas de manifester un amour humain, tandis que Philarète se renferme dans une solitude complète, où il reste tout à fait seul devant Dieu. Platon vous charme par sa tendresse et sa douceur, vertus qui se résolvent chez Philarète dans l'idéal du devoir moral non corrompu[27]. Ils sont tous deux vis-à-vis de Dieu et des hommes avec le même idéal de vie spirituelle.

24. *Lettres aux parents*, p. 218.
25. Prof. W. Vinogradov, *Platon et Philarète, métropolites de Moscou*, dans *Bogoslovskij Viestnik*, 1913, janvier-février, p. 14.
26. *Ibid.*, pp. 346-347.
27. *Ibid.*, p. 22.

Mais l'œil de Philarète, dans sa propre conscience et dans sa méditation solitaire, est tourné immédiatement vers Dieu. Le bien de Philarète, c'est une offrande au ciel et non pas à l'homme; il accomplit, dans ses bienfaits, un devoir vis-à-vis de Dieu seulement, tandis que la conscience de Platon lui ordonne de vivre et de travailler pour son prochain[28].

Philarète ne se permettra jamais une ouverture absolue. Il n'ouvrira jamais aux autres les portes de sa cellule intérieure. Il « cache soigneusement sa pensée, souvent indépendante et audacieuse, sous une cuirasse de formules bien pesées et ciselées[29] ». On a dit souvent qu'il opprimait la pensée libre. C'est probablement exact; mais il opprimait aussi bien la sienne. En tant que théologien, il s'approche des pères et des grands docteurs de l'Eglise, cédant à son devancier la place plus modeste d'un bon pasteur. Les prélats du type de Platon sont fréquents, Philarète est unique.

Platon voulait, paraît-il, qu'une oraison funèbre après sa mort soit prononcée par Philarète, comme saint Grégoire de Nazianze l'a fait sur la tombe de saint Basile. Philarète répondit : « Oui, c'est vrai : Platon était un Basile-le-Grand; mais moi, je ne suis pas un Grégoire[30]. »

Une autre comparaison s'impose, celle des deux grands Philarète du XIXe siècle : Philarète, métropolite de Moscou, et son homonyme sur le siège de Kiev. Celui-ci a la même formation que l'autre. Comme lui il est à la tête d'une académie ecclésiastique, docteur en théologie, prélat d'un grand zèle, bien connu pour son ascétisme, sa modestie, son ministère apostolique, son don d'orateur. Leurs carrières ont aussi beaucoup de commun : issus tous deux du modeste milieu lévitique, ils accèdent jusqu'au sommet de la hiérarchie comme métropolites des deux anciennes capitales de la Russie et membres du Saint-Synode. Sous ces ressemblances se discernent cependant des divergences assez prononcées. Philarète de Moscou est un critique profond, pénétrant et sévère. C'est l'esprit et l'intelligence dans le domaine de la religion; le docteur en théologie théorique. Philarète de Kiev est un cœur simple, ouvert, compatissant, compréhensif. Il manifeste le sentiment et le mouvement du cœur religieux; c'est le docteur en théologie pratique.

Le grand pontife de Moscou nous a légué des systèmes théologiques, des volumes de décisions canoniques, des traités exégétiques, des recueils de sermons d'une profondeur extraordinaire, bien étudiés, ciselés et réfléchis dans le cabinet d'un savant. Le prélat de Kiev prêche pour les masses du peuple, voire même parmi les indigènes païens, comme lors de son

28. *Ibid.*, pp. 25-32.
29. *Ibid.*, p. 312.
30. *Ibid.*, p. 34.

apostolat à Kazan. Il construit avec des pierres vivantes qu'il porte dans son cœur miséricordieux.

Philarète *le Sage* ne se permettait jamais d'improviser ses sermons. Ses discours, parfaitement réfléchis, soigneusement écrits, maintes fois corrigés, modèles du classicisme en théologie, ne sont accessibles qu'à une élite intellectuelle. Les discours de Philarète *le Miséricordieux*, au contraire, prononcés presque sans préparation, s'adressent au peuple et lui sont plus abordables que les spéculations théologiques et mystiques du grand théologien de Moscou.

Pasteurs et apôtres tous les deux, ils se distinguent dans leur gloire comme les étoiles du firmament : profondeur et finesse d'esprit et de raisonnement chez *le Sage*; chaleur du cœur et tendresse paternelle chez *le Miséricordieux*[30 bis].

Dans les grandes perspectives de la vie de l'Eglise, Philarète de Moscou est plus pénétrant, plus dynamique, plus audacieux : c'est à lui que nous devons les réformes scolaires de 1809, de 1839 et la préparation de celle de 1869, tandis que son homonyme de Kiev demeura toujours dans les traditions du XVIII^e siècle, avec l'enseignement en latin, les systèmes démodés du scolasticisme, etc. Il reste aussi plus rétrograde dans la question de la Bible en russe, s'opposant ouvertement, dans le Synode, à Philarète de Moscou au prix d'un éloignement mutuel, pour ne pas dire d'une rupture des relations jadis très amicales. Le métropolite de Moscou, conservateur et intolérant aux yeux des « libéraux », est en réalité plus souple et comprend mieux les problèmes principaux que la vie lui impose.

Avant de passer à l'activité de Philarète, métropolite de l'ancienne capitale des tsars, nous devons noter qu'il resta évêque de Reval, auxiliaire du métropolite de Novgorod (ou Pétersbourg), jusqu'au 15 mars 1819. Ce jour-là, il fut nommé archevêque de Tver et membre du Saint-Synode. Le 26 septembre 1820, il échangea ce siège contre celui de Iaroslav, où il ne resta pas non plus longtemps, car le 3 juillet 1821, il fut nommé archevêque de Moscou, archimandrite de la Laure de Saint-Serge et assistant de la filiale du Synode à Moscou. Il ne participa plus activement aux travaux de la Commission des écoles ecclésiastiques, surveillant tout de même de loin l'activité de cet organisme qui lui était toujours cher.

Pendant les quatre dernières années du règne d'Alexandre I^er, une tâche particulièrement délicate et pleine de responsabilité lui fut confiée : la confidence faite *à lui seul* de l'ultime volonté de ce tsar, et de la question absolument confidentielle et secrète de la renonciation au trône du grand-duc Constantin, frère du souverain. Cette marque de confiance d'une importance extraordinaire, confiée au nouvel archevêque de Moscou, nous prouve qu'Alexandre I^er le considérait comme le personnage le

30 bis. Cf. L. S. M[acéévič], *A la mémoire de Philarète, métropolite de Kiev*, dans *Trudy Kievskoj Dukhovnoj Akadémii*, 1908, I, pp. 104-116.

plus digne de garder ces documents et de veiller sur un problème d'Etat de premier ordre. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet. Le 22 août 1826, le jour du sacre du nouveau souverain, Nicolas Ier, Philarète fut promu au rang de métropolite de Moscou.

Il va de soi que son activité comme archevêque de Tver et de Iaroslav, en raison de sa courte durée, n'a pas laissé de traces remarquables et dignes de notre attention. Il nous faut ici expliquer que, pendant toute la période dite « synodale » de l'histoire de l'Eglise russe, et surtout au XIXe siècle, une anomalie canonique s'est introduite dans l'organisation ecclésiastique en Russie. L'Eglise byzantine au Moyen Age ne la connaissait pas du tout. L'évêque est, d'après les règles canoniques, considéré comme uni pour toujours à son diocèse. Il est, comme disaient les canonistes byzantins, « marié avec son diocèse ». C'est seulement en des cas exceptionnels, tels que l'élection au siège patriarcal ou au titre de chef d'une Eglise autonome ou autocéphale, que le déplacement d'un évêque était toléré et justifié. Le même principe s'observait en Russie avant l'organisation du Synode. Mais les divisions des diocèses en classes, — première, deuxième et troisième — transforma ceux-ci en postes hiérarchiques dans tout l'ensemble de la structure de l'Eglise. On commença à déplacer les évêques, en les faisant avancer sur cette échelle et en leur attribuant les titres honorifiques d'archevêques et de métropolites. Un prélat était devenu, aux yeux du Synode, un simple employé, comme pouvait l'être un gouverneur de province ou un commandant d'unité militaire. Mais ce qui est parfaitement compréhensible et justifié dans le monde bureaucratique, perd son sens dans la vie de l'Eglise et contredit à la conception mystique de l'épiscopat.

Les évêques du XIXe siècle changeant trois, quatre et même cinq fois leurs sièges, ne restant sur place parfois que quelques années, se sentaient comme des pions dans un jeu d'échecs. Il est à peine besoin de signaler l'anomalie de ce système, et les maux qu'il entraînait. Dans le cas qui nous intéresse, Philarète n'eut pas le temps, lui non plus, de déployer ses talents d'administrateur, et même d'entrer plus ou moins soigneusement dans les affaires des diocèses qu'il ne gouverna que pendant un ou deux ans.

Passons donc à présent à l'examen détaillé de l'activité du métropolite de Moscou en tant que théologien, homme d'Etat, maître de la vie religieuse, etc.

## III. — Le théologien et l'orateur

L'activité de Philarète dans le domaine de la théologie se manifeste sous trois aspects différents.

1) Elle consiste tout d'abord dans la création et la réorga-

nisation des écoles théologiques en 1809 et 1839, aussi bien que dans la préparation d'une nouvelle réforme scolaire que le métropolite n'a pas vu accomplie car, adoptée en 1869, elle n'entra en vigueur qu'en 1870[31].

2) Pour réaliser cette réforme et pour appliquer les nouveaux statuts scolaires, le métropolite, en tant que recteur de l'académie de Saint-Pétersbourg, devait à maintes reprises visiter les séminaires, grands et petits, de la circonscription de Pétersbourg. Il contrôlait le travail pédagogique et la vie économique de ces écoles et il présentait ses rapports à la *Commission des écoles ecclésiastiques*. On pouvait ainsi apprécier les bons côtés de cette réforme et en même temps apercevoir les défauts. Dans ce travail systématique, l'expérience administrative et pédagogique de Philarète se manifestait de plus en plus sensiblement, ce que lui permit de voir à la fin de sa vie les fruits de son labeur d'un demi-siècle[32].

Pendant les quarante-cinq ans qu'il passa sur le siège de Moscou, il ne manqua jamais d'assister aux examens de diplôme à l'académie et quelquefois aux séminaires de Moscou et de Béthanie. Ce n'était pas une présence officielle seulement, où l'évêque reste une demi-heure dans la salle sans entrer plus profondément dans la matière. Tout au contraire! D'un œil pénétrant et vigilant, il fixait l'étudiant interrogé, posait lui-même des questions, précisait les expressions du professeur. Souvent les remarques du métropolite contenaient toute une leçon de grande valeur pour les élèves et pour le jury. Quant aux travaux écrits, Philarète exigeait qu'on les lui présentât d'avance, et une fois de plus, il contrôlait le savoir des jeunes et l'expérience des maîtres. Nous avons mentionné ailleurs[33] que le métropolite, trouvant telle ou telle thèse digne d'être publiée, l'envoyait au rédacteur de la revue académique (*Pribavlénia k tvoréniam sviatych otcev*) où on l'imprimait, mais toujours de façon anonyme. Tel était le principe pédagogique de Philarète.

Quelquefois les thèses écrites dans les autres académies étaient soumises à son contrôle. On le considérait comme arbitre suprême[34]. De cette façon Philarète a préparé et forgé toute

31. Sur ce sujet, je me permets de renvoyer à mon article, *L'enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIX^e siècle*, paru dans *Istina*, 1956, n° 3, pp. 249-286.

32. Philarète visita et inspecta le grand Séminaire de Saint-Pétersbourg en juillet 1813; il participa aux travaux préliminaires de la réorganisation de l'Académie de Moscou en 1814; il inspecta cette nouvelle académie aussi bien que sept grands séminaires (Novgorod, Tver, Wladimir, Iaroslav, Kostroma, Béthanie et Moscou) en juin et juillet 1815; il inspecta le grand séminaire de Saint-Pétersbourg en juillet 1817; il assista aux examens de diplôme à l'Académie de Moscou et aux grands séminaires de Moscou, de Béthanie, de Tver et de Novgorod pendant l'été 1818. (Tiré des *États officiels de service du métropolite*, dans N. V. Souchkov, *Notes sur la vie et le temps de Philarète, métropolite de Moscou*, Moscou, 1868, appendices, pp. 40-43.)

33. Cf. *Istina*, 1956, n° 3, p. 258, note 17.

34. Ainsi son ami et homonyme, Philarète, métropolite de Kiev, lui

une génération de futurs administrateurs savants. Les professeurs de l'académie, peu après devenus eux-mêmes recteurs des séminaires ou évêques diocésains, appliquaient les méthodes et les principes de leur chef et maître estimé.

3) Philarète se manifesta enfin comme un grand théologien russe. Presque autodidacte lui-même, il s'est développé en un esprit profond, large et créateur. Les premières pierres de notre science théologique furent posées par lui et on revient toujours sur ce que Philarète a conçu. Bien qu'il ait sacrifié beaucoup d'efforts à l'administration des écoles et de son diocèse, son œuvre littéraire est considérable. Ne nous attardant pas, pour le moment, sur les nombreuses lettres, décisions, rapports, etc., nous devons examiner de plus près ses travaux dans le domaine de la théologie. On n'y trouvera cependant pas, il est vrai, de monographies scientifiques dans le sens propre de ce mot. A cette époque, l'état de la science était tout autre qu'aujourd'hui. On ne composait pas encore de thèses volumineuses et les méthodes critiques ne s'appliquaient guère. Mais ceci ne pourrait nullement diminuer la valeur des traités de l'époque. Ils ont bien servi aux étudiants et aux maîtres.

Les travaux théologiques du métropolite de Moscou peuvent être groupés en trois classes : *a*) écrits dont Philarète était l'auteur; *b*) traductions de la sainte Bible et des saints Pères dirigées par lui; et *c*) ses discours et sermons, prononcés pendant un demi-siècle et qui représentent une mine inépuisable d'idées théologiques. C'est dans les travaux de cette dernière classe que l'esprit de Philarète-penseur et Philarète-théologien se révèle le mieux.

### A. *Ecrits théologiques de Philarète*

Professeur à Saint-Pétersbourg, il a composé sur l'ordre de la *Commission des écoles ecclésiastiques*, deux manuels en matière d'Ancien Testament.

1) *Notes pour une étude fondamentale du livre de la Genèse, en trois parties.* Ce fort volume (plus de 800 pages), maintes fois réédité[35], est la première pierre des études vétérotestamentaires en russe. Il a tous les défauts de son époque (manque d'instruments critiques, dogmatisme dans l'exposition de la matière enseignée, aucune analyse historique ou philologique, etc.). Mais on ne doit jamais oublier les circonstances historiques et l'état des esprits au début du XIX^e siècle. Les manuels occidentaux à cette époque-là ne le dépassent pas. On doit

envoyait toutes les thèses des promotions de 1839 et 1841. Voir *Recueil des opinions et des résolutions*, tome supplémentaire.

35. 1^re édition, Saint-Pétersbourg, 1814; 3^e édition, 1835. I^re partie, x + 218 pp.; II^e partie, 322 pp.; III^e partie, 311 pp.

surtout marquer un petit détail : le texte du livre de la Génèse est interprété en russe. Autrement dit, l'exégète prend comme base le texte hébreu et le traduit en russe, ne donnant pas de préférence à la version slave qui, elle-même, est la traduction non pas du texte original, mais de celui des LXX. C'est un grand mérite de Philarète, dont nous parlerons plus tard, d'avoir osé préférer le texte hébreu aux versions grecques.

2) *Dessin de l'histoire biblique*[36]. C'est aussi un cours, où l'auteur expose toute l'histoire du peuple juif, à partir de la création du monde jusqu'au temps des apôtres et des premiers mouvements de l'esprit théologique au Ier siècle de notre ère. A ce livre peuvent être faits les mêmes reproches qu'au précédent; ce qui ne diminue pas sa valeur historique et pédagogique.

3) *Notes sur les livres prophétiques de l'Ancien Testament*. C'est un cours très sommaire d'introduction qui ne fut publié que beaucoup plus tard par les *Société des amateurs de l'enseignement ecclésiastique* d'après le notes d'un des étudiants des premières promotions de l'académie de Saint-Pétersbourg, le P. G. Polotebnov[37].

4) *Commentaire du psaume II*, composé en 1820, et publié en 1873 par la même Société.

5) *Essai d'explication du psaume LXVII*, publié à Saint-Pétersbourg en 1814.

6) *Lectures tirées des quatre Evangiles et des Actes des Apôtres* (Saint-Pétersbourg, 1820). Il en existe une traduction anglaise.

7) *Introductiones in singulos libros Veteris Testamenti in supplementum libri classici conscriptae*. Ces leçons aux étudiants de l'Académie de Saint-Pétersbourg ne furent publiées qu'en 1871 et 1876 par la *Société des amateurs* déjà mentionnée.

8) Le *Catéchisme*. Composé sur l'ordre du Saint Synode, ce catéchisme devint un manuel exemplaire et, pour ainsi dire, classique dans l'histoire de l'enseignement religieux en Russie. Pendant tout un siècle la jeunesse russe a étudié les vérités religieuses à l'aide de ce manuel. La première édition de 1823 contient tous les textes bibliques en russe, détail caractéristique pour Philarète-pédagogue. A la fin du règne d'Alexandre Ier, quand eut lieu un mouvement réactionnaire, dirigé par Araktchéev, Chichkov et l'archim. Photius (Spassky), la deuxième édition, modifiée en 1827, les remplaça par des citations en slavon. Tout le monde orthodoxe accepta ce *Catéchisme*, comme le meilleur du genre. Il fut traduit en grec par M. Alexandre S. Stourdza (1re édition : 1840; 2e : 1850); en serbe; en bulgare; en roumain; en allemand, par le Dr A. Blumental, médecin qui soignait Philarète; en anglais, par M. Schaff (New York, 1877).

36. 13e édition, Moscou, 1897, XII + 434 pp.
37. Moscou, 1874, 94 pp.

Ce *Catéchisme*, bien que critiqué violemment par les ennemis du métropolite, a connu un nombre considérable d'éditions (en 1861, la 58e).

On a souvent reproché à ce *Catéchisme* une certaine aridité, un manque d'animation; on a dit qu'il n'était pas apte à susciter le vrai sentiment religieux, que la forme de dialogue (questions-réponses) était trop formelle, etc. Ce sont des reproches qu'on peut adresser à tous les catéchismes du monde. Il y a là, à vrai dire, un grand problème pédagogique : comment enseigner les premières vérités religieuses ? A un certain âge, les disciplines scientifiques sont en général difficiles à enseigner et peu assimilables aux jeunes esprits. A cet âge toutes les matières scolaires s'apprennent avec difficulté, et les verbes irréguliers, les théorèmes de géométrie et les dates historiques ne sont pas assimilés plus aisément par les élèves que les paragraphes du catéchisme. Mais aucun pédagogue ne négligera pour autant les règles de la grammaire, les formules mathématiques et la chronologie. Quoi qu'il en soit, le *Catéchisme* de Philarète est l'unique manuel de ce genre. On a tâché de le compléter et d'en modifier quelque peu certaines parties[38], mais la forme (questions-réponses) est demeurée la même. Si nous savons quelque chose en matière religieuse élémentaire, nous le savons grâce au catéchisme. Un comité chargé en 1916 de réorganiser l'enseignement secondaire, après un examen minutieux des manuels scolaires, n'a rien trouvé de meilleur pour remplacer le *Catéchisme* de Philarète, un vrai « livre symbolique », selon l'expression dudit Comité[39].

8) Les *Entretiens entre un questionneur et un convaincu sur la vérité de l'Eglise orthodoxe* ont vu le jour en 1815. N'entrant pas dans l'analyse de ce dialogue polémique entre un Orthodoxe et un catholique romain, nous devons cependant mentionner que l'auteur est fidèle à la tradition patristique surtout. Il fait appel à la fameuse *Lettre encyclique aux patriarches orientaux* de Photius de Constantinople. Estimant probablement beaucoup ce traité du docte patriarche du IXe siècle, Philarète autorisa son ami, M. A. Mouraviev, à reproduire la même encyclique, quelque peu abrégée. Mais d'autre part, Philarète s'est opposé à la publication de la lettre du même Photius à l'archevêque d'Aquilée, *Sur la procession du Saint-Esprit*, traduite par le Père D. Verchinsky[40]. Nous aurons encore l'occasion de revenir aux idées de Philarète sur le catholicisme romain et la séparation des chrétiens.

9) *Exposé des différences entre l'Eglise orientale et l'Eglise occidentale dans l'enseignement de la foi* (Saint-Pétersbourg,

38. Par exemple, métrop. Antoine (Chrapovitzky), *Essai d'un Catéchisme orthodoxe chrétien*, Sremski Karlovtzi, 1924, III + 147 pp.

39. Voir *Journal du Ministère de l'Instruction Publique* (Jurnal Ministerstva Narodnago Prosveschenia), 1916, mai, pp. 1-16.

40. Voir *Recueil des décisions et des résolutions*, t. VII, pp. 203-206.

1870, p. 14), écrit en 1811 pour l'impératrice Elisabeth, épouse d'Alexandre Ier.

10) *Entretiens avec un soi-disant vieux-ritualiste*. Paru en 1834 dans la revue *Khristianskoje Ctenie*, ce traité polémique contre les *Vieux-croyants* a vu plusieurs éditions.

11) Grand nombre d'*articles* sur divers sujets théologiques.

D'après un rapport officiel de 1867 (date du jubilé de Philarète) l'imprimerie synodale de Moscou, à elle seule, a publié 2.200.000 exemplaires des écrits du métropolite, répartis en 360 éditions.

## B. *Travaux de traduction*

Dans ce domaine, le nom de Philarète, une fois inscrit dans les annales de l'enseignement théologique russe, ne sera jamais oublié. Ses manuels académiques que nous avons mentionnés ne peuvent plus intéresser que de très loin. C'est une étape dans le passé de nos écoles, et leur valeur pour nous n'est plus celle qu'ils avaient au début du XIXe siècle. Quant à ses traductions, elles resteront pour toujours comme un monument impérissable. Philarète a sacrifié toute sa vie pour donner au peuple russe la Bible et les œuvres patristiques dans sa langue maternelle. Ces deux grandes entreprises scientifiques méritent d'être étudiées plus spécialement.

1) *Traductions bibliques*. Baptisés par des évêques byzantins, les Russes, pendant des années, n'entendirent les offices qu'en grec. Mais de bonne heure on commencera à s'émanciper; l'hymnographie slave, d'origine balkanique, pénétra peu à peu chez nous et les lectures des psaumes et des péricopes respectives se faisaient aussi en slavon. On traduisait tout d'abord ces coupures scripturaires, destinées aux offices, et ainsi entrèrent en commerce les « parimijniki » (recueils des « paroimiai » ou paraboles, des prophéties et des péricopes mosaïques). Ils ont acquis droit de cité dans la vie religieuse de nos ancêtres et dans leurs offices liturgiques.

L'Eglise russe, devenue autonome et peu après « autocéphale », possédait déjà le texte intégral de la Bible, mais un texte en *slavon*, langue qui d'ailleurs ne se distinguait pas trop, alors, du russe parlé. Ce texte slave avait un grand avantage : calqué sur la version grecque des LXX, il était parfaitement fidèle à celui de toute l'Eglise orthodoxe-byzantine[41]. Cette ver-

41. La première édition du texte intégral, autrement dit, *La Bible d'Ostrog*, remonte à 1581. Ce texte fut presque sans changements réimprimé à Moscou en 1663. Il est connu sous le nom de la Bible « de la première impression » (*pervopetchatnaja*). Une nouvelle révision a eu lieu sous Pierre le Grand en 1714-1720, grâce au concours de l'archimandrite Théophilacte (Lopatinsky), du P. Sophrone (Likhoude, grec d'origine) et d'autres personnes qualifiées, sous la présidence du métropolite Stéphane (Iavorsky).

sion slave, corrigée et améliorée, fut une fois de plus révisée à l'époque de l'impératrice Elisabeth Petrovna en 1751. Ce travail des correcteurs avait ses qualités, mais ne manquait pas aussi de défauts, quant aux variantes importées par les rédacteurs[42].

On se contentait de ce texte slave et personne ne pensait sérieusement à offrir la lecture de la Bible dans une version plus compréhensible, c'est-à-dire en russe. Il est vrai que déjà au XVIII[e] siècle des voix isolées de certains évêques s'étaient prononcées en faveur d'une pareille traduction, par exemple le saint archevêque Tikhon de Voroneż. Un peu plus tard, l'archevêque de Moscou Ambroise (Zertis-Kamensky) traduisit en russe le *Livre des Psaumes*, mais la mort prématurée de ce prélat (tué dans une bagarre pendant l'épidémie du choléra, en 1771) l'empêcha d'imprimer sa traduction.

Or, c'est à Philarète que nous devons cette réforme grandiose et audacieuse. La largeur de son esprit doit être surtout signalée dans l'ampleur de cette opération à laquelle il s'attacha avec une énergique constance, triomphant de tous les obstacles en dépit même d'un complot dirigé contre lui. Encore recteur de l'Académie de Saint-Pétersbourg et membre de la *Commission des écoles ecclésiastiques* il se donna à ce travail de longue haleine, qui fut l'œuvre de sa vie et en même temps son drame. S'il n'en a pas vu lui-même la réalisation, du moins en fermant ses yeux, était-il assuré qu'après cinquante ans de lutte, l'Eglise russe aurait, elle aussi, une Bible en russe.

Au début de cette opération tout allait bien et les pronostics étaient les meilleurs. Cependant, une fois de plus dans l'histoire de ce monde, la parabole du Seigneur s'est accomplie. Parmi la semence des paroles divines « l'ennemi vint et sema de l'ivraie parmi le froment » (Matth., XIII, 25). Cette semence s'exerçait à l'aide de la *Société Biblique*, créée en Russie le 6 décembre 1812. L'empereur Alexandre I[er], favorable aux travaux de cette Société, exprima au Saint-Synode « son désir sincère de donner aux Russes la Parole Divine en leur langue maternelle ». Le Synode chargea la *Commission des écoles ecclésiastiques* de préparer tout d'abord une traduction de l'Evangile. Cette tâche fut confiée aux Pères Philarète, recteur de l'Académie de Saint-Pétersbourg, Polycarpe, recteur du grand séminaire et Gérassime Pavsky, professeur. Les textes, russe et slavon, furent édités en 1818. Quatre ans plus tard, — Philarète était déjà archevêque de Moscou, — on publia le *Livre des Psaumes*, traduit en russe du texte hébreu et non de celui des LXX; mille exemplaires en furent distribués au cours de deux ans. En 1823, l'Evangile fut publié en russe seulement, sans parallèle slave, tandis que les autres livres du Nouveau Testa-

42. Cf. prof. Théodore G. Elisonsky, *A propos du cent cinquantième anniversaire de la Bible « élisabéthienne » et de la nouvelle révision de la version slave de la Bible*, Saint-Pétersbourg, 1902, p. 130.

ment l'étaient avec le texte parallèle. Une préface à ces éditions fut écrite par Philarète lui-même. En 1824, la *Société Biblique* terminait l'impression du *Pentateuque* de Moïse et des livres de *Josué*, des *Juges* et de *Ruth*, quand la publication fut tout d'un coup arrêtée[43].

On doit dire que l'activité de la *Bible Society* en Russie n'était pas dépourvue de tout désintéressement confessionnel. Les missionnaires anglicans trouvaient dans la haute société de Saint-Pétersbourg un champ très favorable à leur propagande religieuse. Un mysticisme malsain dont nous avons parlé ailleurs[44] régnait dans la capitale de l'Empire. Les franc-maçons, les piétistes du genre de la baronne de Krudener et de Jung Stilling, les membres des sectes de différentes nuances, etc., prêchaient dans les salons et trouvaient accès même au Palais impérial. « L'ivraie se semait parmi le froment », et les gens éloignés de l'Eglise et ignorant la vraie doctrine mystique de l'Orthodoxie se lançaient aveuglément dans ces réunions, où des prédicateurs protestants trouvaient leurs adeptes sans grande difficulté.

En octobre 1817 Alexandre Ier créa le *Ministère des Affaires ecclésiastiques et de l'enseignement public* dont le premier et unique chef, le prince Alexandre Golitzine, devint, pour ainsi dire, le directeur spirituel de l'Empire. Esprit penchant vers tout ce qui est mystique, cet ami intime du tsar ouvrit largement les portes à tous les missionnaires étrangers. Dans un relativisme confessionnel sans limites on était prêt à traiter toutes les religions de la manière la plus tolérante; à côté de la Sainte Ecriture on publiait des livres piétistes d'une valeur suspecte. Après la mort du métropolite Ambroise (Podobiedov), le siège de Saint-Pétersbourg fut occupé par Michel (Desnitzky), bon orateur, prélat d'une piété authentique, mais inclinant vers le mysticisme. Il fut le bienvenu pour Golitzine, Krudener, et Labzine. Il ne faut cependant pas confondre son état d'esprit avec celui des piétistes mentionnés. Le métropolite Michel représente la pure spiritualité orthodoxe, fidèle à l'expérience de l'Eglise et des saints Pères. C'est un mysticisme calme et orienté vers la contemplation religieuse, la prière et l'amour de Dieu, tandis que l'ambiance des salons de Pétersbourg, à cette époque, est pleine d'extase, de frénésie, et surtout dépourvue de fidélité à l'Orthodoxie[45].

On comprend bien pourquoi les esprits plus équilibrés s'inquiétèrent alors de l'avenir de l'Eglise et de l'enseignement reli-

43. Cf. prof. Théodore G. Eléonsky, *La Bible en Russie*, dans *Pravosl. Bogoslov. Encyklop.*, t. II, col. 526-529; *Les Sociétés bibliques en Russie* (ibid., col. 575-583); I. A. Tchistovitch, *L'histoire de la traduction de la Bible en russe*, Saint-Pétersbourg, 1899, pp. 50 sq., 109-118.

44. Cf. *Istina*, 1956, n° 3, pp. 261 sq.

45. I. A. Tchistovitch, *Les agents principaux de l'enseignement spirituel en Russie*, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 189.

gieux. Et comme toujours dans des circonstances analogues, les soupçons justifiés ne distinguaient pas, dans leurs généralisations, le faux et le vrai. On confondait le danger de la propagande protestante avec l'activité positive des traducteurs de la Bible. On considérait les travaux de Philarète et de Pavsky comme aussi dangereux que les sermons piétistes et les écrits de Stilling et consorts. Une réaction du côté des conservateurs se préparait depuis longtemps et on n'attendait que le moment propice à la contre-offensive. L'occasion ne tarda pas à se présenter : le 21 mars 1824 meurt le métropolite Michel et, sous l'influence d'Araktchéev, il fut remplacé par l'archevêque Séraphim (Glagolevsky).

Le nouveau prélat, de concert avec son protecteur Araktchéev et surtout avec l'archimandrite Photius (Spassky), esprit très borné, très ambitieux et pas moins fanatique, se décide à barrer la route à tous les projets de Philarète. Quelle fut donc l'attitude de celui-ci ? — Ascète et théologien par excellence, il savait bien que l'élément mystique occupe une place légitime dans notre vie spirituelle. Mais « mystique » ne veut pas signifier un faux mysticisme exalté et visionnaire. Les pasteurs anglicans ne lui inspiraient aucune confiance, et les sympathies exagérées vis-à-vis des hétérodoxes lui déplaisaient. Il écrit à son père, le 18 février 1813, qu'il voulait même abandonner la *Bible Society*, où il avait été obligé d'entrer *ex officio*; mais les noms du métropolite Ambroise, de l'archevêque Séraphim et de l'aumônier de Sa Majesté l'Empereur, lui semblaient une garantie suffisante de l'Orthodoxie[46]. Il n'avait pas de contacts immédiats avec Labzine et Krudener. Eux aussi le laissaient en paix. Quant au prince Golitzine, Philarète avait pour lui un certain faible. Le prince le protégeait; sa foi, qui lui semblait sincère, et sa bonne volonté d'appuyer la thèse de la Bible russe affermirent leurs rapports mutuels. Aux yeux des « conservateurs », cette amitié justifiait tous les soupçons. Par conséquent, Philarète devait être, lui aussi, un personnage suspect, et les travaux sur la Bible un danger public. L'apostolat de l'Eglise, selon les conceptions d'un Photius, consiste à tout proscrire, tout anathématiser et à étouffer tout mouvement intellectuel. En cherchant partout des hérésies et des dangers, les « conservateurs » attaquaient tout premièrement le mouvement mystique. Beaucoup plus tard, Philarète se souviendra, dans une lettre adressée le 24 novembre 1852, qu'à cette époque-là on était prêt à trouver partout un dangereux mysticisme, jusque dans les œuvres d'Isaac le Syrien, de Macaire d'Egypte et dans la « Philocalie » (ou « Dobrotolioubié » : anthologie de traités ascétiques des saints Pères)[47].

46. *Lettres aux parents*, p. 171.
47. *Lettres à l'archevêque Alexis de Tver*, Moscou, 1883, pp. 104-105.

La position personnelle de Philarète devint donc particulièrement délicate : ses travaux furent condamnés, les traductions russes de la Bible anéanties; les deux vieux métropolites, Séraphim de Novgorod (de Saint-Pétersbourg) et Eugène de Kiev, n'appréciaient guère les nouvelles écoles réformées. En 1822 il quitte la capitale et reste à Moscou un an sans rentrer à Pétersbourg. Il s'éloigne des travaux de la Commission des écoles. Ainsi se termine sa période « pétersbourgeoise », et commence une plus brillante à Moscou.

Le 19 novembre 1824 disparaît mystérieusement Alexandre Ier. Son frère cadet, Nicolas, après l'abdication de Constantin, monte sur le trône, arrosé du sang des « décembristes », et le 12 avril 1826 la Société biblique est dissoute.

« *Lasciate ogni speranza* », pouvaient bien dire les « conservateurs » à Philarète. L'idée même de la Bible en russe leur semblait enterrée à jamais. Mais en fait, la cause ne fut pas finalement perdue. Cette idée, une fois semée dans les esprits, ne devait plus mourir. Les gens les plus intelligents parmi les laïcs et les évêques ne cessaient de songer à lire un beau jour la Bible dans une version plus compréhensible et plus rapprochée du texte original. Et le travail, lui aussi, ne cessa pas dans le calme des cellules des savants. Deux noms méritent d'être mentionnés, ceux du P. Gérassime Pavsky à Saint-Pétersbourg et de l'archimandrite Macaire (Gloukharev) en Sibérie. Le docte professeur d'hébreu, élève et collaborateur de Philarète, Pavsky, travaillait toujours dans le même sens. Dans ses conférences aux étudiants, il interprétait le texte vétéro-testamentaire en russe. Ses leçons attiraient un grand nombre d'auditeurs, et leurs notes lithographiées se répandirent non seulement à Saint-Pétersbourg, mais à Moscou et ailleurs encore. Mais voici un nouveau coup de tonnerre sur la tête de Philarète et de Pavsky. En 1842, on trouve chez un novice de la Laure de Saint-Serge un exemplaire de ces notes lithographiées, et les autorités ecclésiastiques, sur une dénonciation d'un personnage du monde académique, sonnent l'alarme. Tout se met en mouvement, et le métropolite de Moscou, alors présent aux séances du Synode à Pétersbourg, est obligé de faire une enquête minutieuse. Il écrit, à maintes reprises, à Moscou, il donne des explications aux membres du Synode, il rédige enfin, le 28 février 1842, un mémoire détaillé, où il exprime son point de vue sur les versions bibliques, les commentaires, les éditions antérieures. C'est un document de haute valeur que malheureusement il nous est impossible de reproduire intégralement. Les dirigeants du Synode, et surtout le métropolite Séraphim, ne lui ont vraiment pas manifesté beaucoup de confiance et de compréhension. Dans son carnet, Philarète note le 10 mars 1842 que, épuisé et malade, il fut obligé de quitter la séance.

L'attitude de son homonyme et ancien ami, Philarète, alors métropolite de Kiev, lui était particulièrement douloureuse. Son

confrère de Kiev se rangea du côté de Séraphim et resta hostile à la traduction jusqu'à la fin de sa vie (1857).

La résolution de Séraphim, signée, comme le dit Philarète dans une lettre du 23 avril 1842, « d'une main à demi morte », marqua, une fois de plus, que l'heure favorable n'avait pas encore sonné[48]. Philarète quitta Saint-Pétersbourg pour ne jamais y revenir. Il présidera dès 1842 la filiale du Synode à Moscou jusqu'à sa mort en 1867.

Un autre personnage remarquable, l'archimandrite Macaire (Gloukharev), élève de Philarète et de Pavsky, et missionnaire en Altaï (Sibérie), continua, lui aussi, les travaux de traduction dans son coin éloigné. Son mérite est peut-être plus grand que celui des autres traducteurs. Pavsky se trouvait dans des conditions plus ou moins favorables : les bibliothèques et les gens érudits ne lui manquaient pas à Saint-Pétersbourg, tandis qu'un moine, accablé par les lourdes tâches de son ministère apostolique, éloigné de milliers de kilomètres des centres intellectuels, et penché jours et nuits sur la Bible et les dictionnaires, — c'est vraiment un exemple à admirer!

Pour terminer ce long récit, il est temps de parler des résultats de cet énorme travail. Ce n'est qu'en 1856 que le Synode et les évêques présents à Moscou, lors du sacre d'Alexandre II, manifestèrent plus de bienveillance à ce sujet. Philarète rédigea un nouveau mémoire[49], contraire au point de vue de Philarète de Kiev. La décision synodale définitive, et enfin favorable, date du 10 mars 1858.

Immédiatement on se met au travail, et les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament commencent à être imprimés et publiés. L'année 1859, le métropolite de Moscou lui-même s'emploie à la révision de l'Evangile selon Matthieu, travaillant parfois jusqu'à onze heures par jour[50]. En 1860, un comité de professeurs, à Saint-Pétersbourg, prépare les livres de l'Ancien Testament. Les traductions de Macaire Gloukharev, elles aussi, voient le jour dans une revue à Moscou[51]. L'édition officielle fut imprimée en quatre parties : les livres mosaïques en 1868, les livres historiques en 1869, les livres didactiques en 1872 et les Prophètes en 1875. En 1876, une édition intégrale de la Bible en russe parut, ce qui fut le couronnement des efforts d'un demi-siècle[52].

2) *Traductions patristiques*. L'autre grand mérite de Philarète dans le domaine des traductions est la création d'une tradi-

48. Cf. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. II, pp. 13-17, 20-21, 98-99; t. III, p. 425; t. IV, pp. 28, 41, 49, 57, 70-72, 106-107, 151-152, 187, 237, 378-379, où on trouvera toutes les péripéties de la traduction pendant plus de quarante ans.

49. Cf. *Recueil des opinions...*, t. IV, pp. 244-259.

50. *Lettres à l'archimandrite Antoine*. t. IV, p. 187.

51. *Pravoslávnoie Obozrénié* (revue orthodoxe), 1860-1867.

52. Cf. prof. Th. G. Elfonsky, *op. cit.*, col. 534-542.

tion patristique dans nos écoles. Les anciennes académies et séminaires du XVIII^e siècle se guidaient sur les méthodes occidentales et scolastiques. Les œuvres des saints Pères étaient mal ou presque pas étudiées. Quant aux fidèles, les textes patristiques leur restaient inaccessibles. Les traductions médiévales et celles des XVI^e-XVIII^e siècles ne pouvaient guère satisfaire aux besoins des masses. Nous avons parlé ailleurs[53] de l'important travail de nos académies, des monastères et de certains évêques qui, au cours du XIX^e siècle, ont traduit en russe un nombre considérable de traités des Pères. Rappelons seulement que l'Académie de Moscou a publié, en plus de quatre-vingts volumes, les œuvres des principaux Pères orientaux (on traduisait pendant la guerre 1914-1918 les écrits de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Maxime le Confesseur). L'Académie de Kiev s'est consacrée à la traduction des Pères occidentaux et publiait à la même époque les œuvres de saint Augustin, de saint Jérôme et de saint Ambroise. A Saint-Pétersbourg furent publiés les historiens des IV^e et V^e siècles, les chronographes byzantins, les œuvres complètes de saint Jean Chrysostome et de saint Théodore le Studite, ainsi que les textes des anciennes liturgies. Les professeurs de Kazan s'occupaient des Actes des Conciles, d'Origène, de saint Grégoire le Grand et d'autres. Tel est le bilan d'un travail séculaire dont les premières pierres furent posées par Philarète et par son élève Grégoire (Postnikov), futur métropolite de Saint-Pétersbourg. Nous renvoyons le lecteur à notre article mentionné, où on trouvera les détails historiques.

### C. *Sermons*

Philarète est un orateur de grand talent. Ses sermons peuvent servir de modèle à tous les amateurs d'éloquence sacrée. On pourrait le rapprocher de saint Grégoire de Nazianze, son écrivain préféré parmi les Pères de l'Eglise : même profondeur de pensée pénétrant les mystères théologiques; même don poétique et même vigueur de parole. Son style semblerait sans doute un peu démodé à nos contemporains; on lui reprocherait peut-être un ton solennel et majestueux; on chercherait, mais vainement, plus de vivacité littéraire. En ce dernier point, Philarète en effet est peu contemporain, et il ne parle jamais comme un publiciste ou un journaliste. Sa noblesse de cœur, son aristocratisme inné ne lui permettent pas de parler un langage profane et commun. Il n'abordera jamais, comme le font les orateurs séculiers, des thèmes et des méthodes inadmissibles dans la chaire d'un prédicateur. Il n'improvisait jamais. Il écrivait

53. *Traductions russes des textes patristiques*, dans *Irénikon*, 1955, t. XXVIII, 1^er trimestre, pp. 57-70.

tous ses sermons et les lisait devant un pupitre[54]. Son style est parfait et très soigné, car il pèse chaque phrase avant de la coucher sur le papier.

Nous avons déjà mentionné que le talent oratoire de Philarète, alors encore Basile Drozdov, fut apprécié par le vieux métropolite Platon, qui le considérait comme *princeps praeconum*. Il a prononcé, au cours de sa longue carrière, des centaines de sermons et de discours, édités en plusieurs volumes. Une traduction française de ses sermons choisis fut publiée en 1866 par A. Serpinet en trois volumes[55]. L'éminent prélat était connu dans le monde entier comme grand théologien et grand orateur. Un savant danois, M. Rasmussen, a consacré une étude à Philarète orateur[56].

Philarète prêchait à toutes les occasions de son ministère sacerdotal. Nous trouvons des discours prononcés devant les souverains, des oraisons funèbres, des discours pour le sacre des évêques, des sermons pour la consécration des églises aussi bien que pour le temps des grandes épidémies, etc. Mais la plus grande valeur doit être incontestablement attribuée à ses sermons pour les fêtes dominicales, mariales et les fêtes des saints. C'est ici que sa pensée plane dans les sphères les plus élevées du dogme et pénètre dans les profondeurs de la théologie et des mystères de notre salut. C'est justement ici que nous voudrions le rapprocher du grand théologien de Nazianze. Il nous est impossible de citer *in extenso* les merveilleux passages de ses sermons. Il suffit de dire que la pensée de Philarète est constamment fixée sur les vérités indicibles de l'Incarnation du Verbe, de sa Transfiguration, de la Passion du Seigneur, de sa Résurrection, de la Virginité de Marie, des dons du Saint-Esprit, de la sainte Eucharistie, etc. Nous ne pouvons cependant pas résister au désir de reproduire au moins quelques phrases du prédicateur.

Il parle, par exemple, de la Naissance de Jésus et de cet « abaissement incommensurable de la suprême grandeur » : « ... Il lui fallait choisir le peuple parmi lequel il devait naître, et il choisit le moindre des peuples de la terre, un peuple qui n'avait pas de gouvernement propre, souvent asservi et sur le point de l'être encore, autrefois béni, mais tout prêt d'être rejeté. Il lui fallait choisir une ville, et il choisit Bethléem, si petite qu'un prophète qui cherche à la louer ne peut taire ce reproche qu'elle mérite, et ne trouve pour la relever que le nom de Jésus, le Dieu humilié qui y doit naître... Il lui fallait choisir une mère, et, afin de cacher encore pour un temps aux incrédules

54. *Lettres à l'archevêque Alexis de Tver*, pp. 190-191.

55. *Choix de sermons et discours de S. Em. Mgr Philarète*, Paris, E. Dentu, éditeur, 1866, t. I, LXXXVI + 471 pp.; t. II, 482 pp.; t. III, 460 pp.

56. L. P. RASMUSSEN, *Nogle Praedikener af to russiske Bisper*, Kjobenhavn, 1867, p. 71.

le mystère de l'Incarnation, il fallait lui adjoindre par les liens de la loi, mais non par ceux de la chair, un père présomptif, et il choisit — descendant de race royale, il est vrai, pour que les promesses et les prophéties fussent accomplies — un charpentier et une pauvre vierge restée orpheline. Et ce n'était pas assez... » Le métropolite, terminant par l'abaissement de la crèche, passe à la Parole vengeresse de Dieu, « descendant sur la terre de mort de l'Egypte pour la remplir de meurtres (Sag., XVIII, 16) en frappant tous les premiers-nés d'Egypte », et il la compare au « Verbe libérateur de Dieu, naissant dans la chair », et venant « non comme un guerrier redoutable menaçant de mort tout vivant, mais comme enfant nouveau-né, apportant dans tout l'empire de la mort l'espérance de la régénération et de la vie[57]... ».

Le Vendredi Saint (1814) nous entendons Philarète devant le tombeau de Jésus : « Qu'attendez-vous maintenant des serviteurs de la Parole? La Parole n'est plus... Le Verbe, coéternel au Père et à l'Esprit, né pour notre salut, le principe de toute parole vivante et efficace s'est tu : il est mort, enseveli et scellé dans la tombe... Chrétiens, la Parole incarnée ne se tait que pour nous parler avec plus de force et d'efficacité... » Et l'orateur nous renseigne sur « la croix de colère qui se transforme en croix d'amour; sur la croix qui fermait le paradis et qui devient une échelle dressée vers le ciel; la croix de l'arbre terrible de la science du bien et du mal, et de la croix de l'arbre de vie[58] ». Ce mystère de l'amour sur la croix attire surtout la pensée de Philarète. On éprouve un vertige quand l'orateur nous invite à « abandonner aux païens la cour extérieure du Temple » et à entrer « dans le sanctuaire intérieur des souffrances de Jésus, où nous ne trouverons rien que l'amour : l'amour du Père qui crucifie, l'amour du Fils crucifié, et l'amour du Saint-Esprit qui triomphe dans la vertu de la croix[59] ».

Philarète sait être aussi un orateur très discret quand il se souvient, par exemple, du temps de ses études à Saint-Serge, comme nous l'avons mentionné plus haut. Ou encore quand il nous peint en un tableau émouvant l'ancien monastère de Saint-Serge, perdu dans les forêts sauvages : « Pardonnez-moi, grande Laure de Serge : ma pensée se reporte avec un enthousiasme particulier vers l'antique désert de Serge... Je voudrais revoir le désert qui acquit et amassa le trésor qu'il laissa ensuite en héritage à la Laure. Qui me montrera la petite église de bois à laquelle fut donné ici pour la première fois le nom de la Très Sainte Trinité ? J'y voudrais assister à ces offices de nuit, où une latte de bois résineux, pétillante et fumeuse, éclairait la lecture et le chant, tandis que les cœurs de ceux qui priaient

57. *Choix de sermons...*, en français, t. I, pp. 12-14.
58. *Ibid.*, pp. 18-21.
59. Ce sermon sur la Croix ne se trouve pas chez Serpinet.

brûlaient d'une lumière plus silencieuse et plus vive, et que la flamme en atteignait le ciel, et que les anges montaient et descendaient dans la flamme de leur sacrifice spirituel. Ouvrez-moi la porte de la cellule étroite, afin que je puisse aspirer l'air qui frémit de la voix des prières et des soupirs du bienheureux Serge, qui fut imprégné de la pluie de ses larmes, dans lequel sont imprimées tant de paroles spirituelles prophétiques, miraculeuses[60]... »

Même dans les discours solennels, composés d'habitude sur un plan traditionnel et commun, il savait trouver des idées profondes et des paroles pénétrantes. Après le sacre d'un de ses élèves et collaborateurs, il lui adresse, entre autres, ces avertissements : « Comment considères-tu en ce moment la carrière qui s'ouvre devant toi ? Te réjouis-tu ? — je tremble pour toi. Trembles-tu ? — je me réjouis sur toi... La crainte soutiendra la vigilance et l'effort, et l'humilité attirera le secours d'en haut[61]... »

Ces quelques exemples — trop brefs — permettent d'apprécier à combien juste titre Philarète est considéré comme un grand orateur dont le talent, le style et les idées ne sauraient cesser de faire notre admiration.

(*A suivre.*)

60. *Choix de sermons...*, t. II, pp. 105-106.
61. *Ibid.*, t. III, pp. 449-450.

# L'Église catholique et les divisions

*par*

M.-J. Le Guillou, O.P.

Dans une étude très fouillée sur *Le temps de l'Eglise*, le P. Dalmais a essayé de dégager quelques-uns des problèmes que pose aux ecclésiologues l'existence de divisions schismatiques.

« Il serait intéressant de suivre au cours de l'histoire les grandes divisions qui ont brisé l'unité visible de l'Église. On remarquerait que quelles qu'en eussent été les causes originelles, les schismes qui se sont perpétués sont ceux qui ont réussi à s'identifier avec les espoirs d'une nation ou l'esprit d'une culture. Qu'on nous entende bien, il ne s'agit pas de vouloir outrancièrement simplifier les phénomènes extrêmement complexes qui engagent tous les plans de l'histoire. Nous voudrions seulement attirer l'attention sur la *coïncidence des lignes de brisure de la chrétienté avec les plans de clivage des grands ensembles culturels qui se sont trouvés depuis vingt siècles en contact durable avec la mission chrétienne.* Comme une peau de chagrin, l'Église, qui continue à s'appeler catholique et dont nous croyons qu'elle le demeure en ce qui est de sa plénitude essentielle et de l'intégrité du message de salut et des moyens de sanctification posés par le Christ, voit ses limites se restreindre avec le champ de la culture romaine. La reconstitution de l'Empire perse s'accompagne d'une déclaration d'autonomie ecclésiastique (410), bientôt transformée en constitution d'une église schismatique sous le patronage de Nestorius, représentant de la tradition orientale d'Antioche murée dans un exclusivisme étroit (486). Puis ce sont les vieux pays du « Croissant fertile » qui trouvent dans une fidélité littérale aux formules cyrilliennes l'occasion d'affirmer leur autonomie (milieu du VI^e siècle). Les conditions nouvelles faites à l'Eglise en Occident du développement d'une culture essentiellement latine, joueront un rôle de premier plan dans l'élargissement du fossé qui se creuse progressivement entre l'Orient byzantin et Rome. Enfin, la dissociation de la chrétienté médiévale et la constitution des Etats modernes pèseront lourde-

ment sur l'échec d'une réforme qui aboutit à déchirer l'unité chrétienne plus violemment qu'elle ne l'avait jamais été[1]. »

Cette position du P. Dalmais nous semble singulièrement profonde : elle souligne avec vigueur que c'est au niveau des problèmes posés par la mission de l'Eglise, insérée comme un levain au cœur de l'histoire, et par son développement, que se situe le problème des divisions chrétiennes. Nous entendons ici par mission cet élan qui porte l'Eglise de Jérusalem aux extrémités de la terre, de la Pentecôte à la Parousie, dans un processus d'assimilation et d'intégration de tout ce qui, à un titre ou à un autre, lui est étranger, voire opposé; ou encore cet élan qui la porte à christianiser ce qui ne lui appartient pas ou ne lui appartient encore qu'imparfaitement. On sait, d'ailleurs, que c'est dans ce processus missionnaire d'assimilation que l'Eglise se découvre toujours davantage à elle-même : elle prend une meilleure conscience de sa propre tradition et en explicite peu à peu les différents aspects[2].

On n'a peut-être pas assez prêté attention au fait que la théologie elle-même — et par le fait même la loi d'explication des formules dogmatiques — a partie liée avec ce dynamisme missionnaire qui emporte l'Eglise vers une catholicité toujours plus consciente. L'assomption théologique commence dès là que le missionnaire commence à parler la langue indigène du pays auquel il s'adresse et s'engage ainsi dans l'esprit de ses audi-

1. I. Dalmais, *Le temps de l'Église*, dans *L'Église et les Églises*, éd. de Chevetogne, pp. 102-103.

2. Nous prenons ici mission dans le sens très précis ou l'entend Mgr Journet, dans *L'Église du Verbe Incarné* :

Dans son essence, dans sa structure constitutive, le mystère de l'Église et de sa catholicité est réalisé, est un fait, à partir du moment même où l'Esprit-Saint descend sur elle pour lui communiquer la vie. Mais l'Église est envoyée à tous les peuples dans l'espace et le temps. La vertu divine de Pentecôte ne cesse d'agir sur elle pour la pousser en avant. Tant qu'il restera sur la terre une seule créature humaine qui ne lui appartient pas ou qui ne lui appartient qu'imparfaitement, *son unité catholique sera en devenir*, non pas sans doute sous le rapport de sa structure essentielle et constitutive, mais sous *le rapport de l'accomplissement dynamique de sa mission*. Quand la moisson sera mûre, quand l'Église aura parcouru la route qui la conduit de Pentecôte à la Parousie, elle sera tout entière réalisée, non seulement dans la ligne de son *essence* et de sa *constitution*, mais encore dans la ligne de son *exercice*, de son *dynamisme*, de sa *mission*; non seulement par la *catholicité spécifique de sa structure*, mais encore par *la catholicité extensive de son déploiement*. A la lumière de cette catholicité finale, chacun des fragments du passé de l'Église révélera la signification historique de son rôle dans l'ensemble. De ce point de vue, l'élan missionnaire incoercible de l'Église apparaît comme la mise en œuvre, dans le registre dynamique de l'agir, de sa catholicité structurelle et constitutive. Cf. *Église du Verbe Incarné*, Desclée de Brouwer, 1951, t. II, pp. 1207 s.

Et pour rendre compte du sens habituel du mot mission, il ajoute :

Dans ce grand mouvement d'expansion missionnaire, on peut isoler par la pensée un domaine particulier, qui diffère de l'ensemble pour des raisons, non pas formelles, mais seulement matérielles, et pose cependant des problèmes urgents et originaux : c'est le domaine de ce qu'on appelle ordinairement « l'activité missionnaire », ou « les missions » de l'Église. L'étude théologique de cette activité missionnaire, la missiologie, forme un chapitre, ou plutôt un corollaire, de celle de la catholicité, dont elle enveloppe les conséquences, et relève comme elle de la théologie de l'Église (*ibid.*, p. 1211).

teurs : elle ne peut être séparée de l'évangélisation d'un peuple qui ne peut voir en lui la pleine implantation de l'Evangile sans que sa foi vienne à se structurer dans sa mentalité et sa culture, transformées par l'annonce missionnaire; elle est en appel de croissance incessant et tend à s'étendre à tous les niveaux de conscience pour y apporter la lumière évangélique[3]. On a peut-être encore moins prêté attention aux exigences de communion que supposent ces efforts missionnaires et théologiques dans des pays et des cultures différentes : ils doivent, par leur nature même, rester ouverts à l'élan missionnaire total qui est au cœur de l'Eglise, sous peine de compromettre cette ouverture catholique qui caractérise en droit chacun d'eux. Nées dans des contextes culturels différents, mais avec la même visée d'universalisme évangélique, ces théologies et ces traditions théologiques se doivent de reconnaître leur mutuelle complémentarité dans la visée d'un objet — le mystère du Christ — qui les transcende de partout, pour demeurer fidèles à la mission dont elles dérivent et dont elles ne sont qu'une expression partielle : elles manifestent, en effet, un aspect de la communion qu'entretiennent entre elles les Eglises locales dans leur diversité au sein de l'unité catholique.

Manifester ainsi le lien des divisions chrétiennes et de la mission — dans son lien vital avec le développement de la tradition —, tel sera l'objet de ce chapitre qui, certes, soulignera les conditionnements historiques, géographiques, politiques, sociaux ou linguistiques des ruptures, mais plus encore, dans la perspective que nous avons dite, leurs dimensions proprement théologiques.

## I. — Le problème mission-unité dans l'évangélisation paulinienne

Nous n'avons pas assez conscience de l'ampleur du problème posé par l'évangélisation missionnaire paulinienne; nous avons pourtant là, semble-t-il, les principes de la tension et de la nécessaire complémentarité entre la mission et l'unité, entre la mission et la communion dans l'Eglise.

Certes, la réconciliation des Juifs et des Gentils dans l'Eglise ne nous pose plus guère question : elle semble aller de soi. Et cependant, le P. Refoulé était en droit de noter :

« Nous n'avons peut-être pas encore réalisé toute la gravité de cette crise judéo-chrétienne y compris l'angoisse qui devait être celle de Paul quand il montait à Jérusalem. Il nous faut scruter de plus près le sens de ces mots : « Il montait de peur de courir ou d'avoir couru pour

3. Cf. M.-D. Chenu, *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, décembre 1952, pp. 1029-1041.

rien » (Galates, II, 2). Que Paul n'ait pas un instant douté de la vérité de son Évangile, du mystère qu'il annonçait aux Gentils ni de l'authenticité de sa vocation d'apôtre, nous en sommes bien convaincus. C'est justement en raison de cette certitude que son conflit avec Jérusalem devait lui apparaître si dramatique; *il ne s'agissait pas seulement de l'efficacité de son apostolat, mais de la possibilité d'une rupture*. Celle-ci aurait contredit *son* Evangile, Dieu aurait contredit Dieu [...]

Saint Paul ne pouvait, un seul instant douter de la mission qu'il avait reçue du Christ ressuscité, il savait qu'il avait le sens du Christ (II Cor., XI, 16). Aux Romains il se présente ainsi : « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par élection, mis à part pour annoncer l'Evangile de Dieu » (Rom., I, 1). Il savait aussi que le corps du Christ ne pouvait être divisé, qu'il n'y avait pas de place dans le plan de Dieu pour d'autre Eglise que celle fondée sur les apôtres. En 49, à l'époque ou Paul se rendait à Jérusalem, cela veut dire que seule une Eglise en communion avec l'Eglise-Mère de Jérusalem pouvait prétendre appartenir à l'Eglise, Corps du Christ. Pour Paul, enfin cette impossibilité d'une deuxième Eglise à côté de celle de Jérusalem, formée autour des apôtres, ne venait pas seulement d'une disposition de Dieu, que Dieu pouvait changer, mais de la réalité intime de l'Eglise et de son indissoluble union avec le Christ.

Nous comprenons alors l'expression *courir en vain*. En dehors de la communion avec Pierre, Jacques et Jean, toutes les communautés fondées par Paul cesseraient d'appartenir à l'unique Église du Christ. Elles ne pourraient plus être considérées que comme des associations religieuses fondées par Paul, des églises de Paul, si l'on veut. Tous ses travaux, toutes ses souffrances, toutes les persécutions qu'il avait subies, toutes ses courses devenaient vains. Sans doute, Paul se devait de refuser tout compromis, qui aurait réduit à néant la croix du Christ, mais il ne pouvait davantage accepter fût-ce un instant ou en pensée, l'idée d'une séparation avec Pierre, Jacques et Jean.

Que Paul se soit rendu à Jérusalem atteste donc, non seulement son amour de l'unité et de la paix, mais d'abord sa foi et son espérance en Dieu. Dieu ne pouvait contredire Dieu. Le conflit ne pouvait se résoudre d'une façon qui aurait eu pour résultat que ce fût fini pour toujours du scandale de la Croix; mais alors, comme aujourd'hui, l'Esprit-Saint n'agissait dans l'Eglise qu'à travers les décisions, les engagements des hommes et les apôtres restaient des hommes. Les *Épîtres de saint Paul*, aussi bien que les *Actes des Apôtres*, nous laissent entrevoir à la suite de quelles discussions et aussi sans doute à la suite de quelles angoisses chacun eut à prendre ses propres résolutions; mais ils révèlent aussi le triomphe final de l'Évangile du Christ[4].

Cette longue citation montre bien aux origines mêmes de l'Eglise les problèmes posés par la mission chrétienne dans son rapport à l'unité. Il faut, d'une part, que les Gentils entrent

4. REFOULÉ, *Saint Paul et l'unité de l'Église*, dans *Irénikon*, 1955, I, pp. 12-13 et 17-18.

dans l'Eglise, car, comme l'a bien vu PETERSON, il n'est d'Eglise que des Juifs et des Gentils.

Puisque le concept d'Église implique qu'elle se compose de chrétiens venant des Gentils, il n'y a pour l'Église aucune nécessité de principe de s'exprimer en hébreu ou en araméen. Mais si l'Église renonce à la langue hébraïque, la renonciation à la mentalité hébraïque se trouve de ce fait théologiquement justifiée. Dès lors l'opposition si commune dans la théologie contemporaine, entre pensée grecque et mentalité juive, et la préférence accordée à la mentalité juive ou sémitique sur l'esprit grec, induisent en erreur le théologien, puisque les chrétiens venant des Gentils ne peuvent pas et ne doivent pas devenir des juifs. Ils ne doivent pas davantage s'imposer de penser à la juive ou d'entrer dans le génie de la langue hébraïque, qu'ils n'ont à se soumettre au rite de la circoncision. Qui plus est, l'hellénisation du christianisme c'est-à-dire de l'Eglise, est un événement voulu par Dieu, comme la vocation des Grecs eux-mêmes[5].

Mais il faut, d'autre part, que l'unité de l'Eglise soit sauvegardée, malgré la tension apportée par les perspectives nouvelles : l'Eglise, à cause de sa catholicité constitutive[6], garde dans l'unité la pluralité des formes de pensée.

Le critère de cette unité, toute ouverte sur la mission, et toute fidèle, en même temps, à la tradition reçue du peuple juif, c'est la communion avec Pierre et le collège apostolique.

## II. — LA RUPTURE DES EGLISES NESTORIENNES ET MONOPHYSITES AVEC LA GRANDE EGLISE

Aux V^e^-VI^e^ siècles, c'est tout l'Orient — l'Orient désigne à cette époque la grande Syrie, avec sa capitale Antioche, comprenant en plus de l'Egypte, l'Arabie et la Cilicie, la Mésopotamie et la Palestine — qui se sépare de la Grande Eglise : le monde sémitique christianisé, dans sa presque totalité, échappe à l'Eglise.

Habitués que nous sommes à la magnifique réussite missionnaire et théologique que constitue la transformation du monde hellénistique par les Pères de l'Eglise, nous oublions trop facilement le monde oriental sémitique qui a pourtant été le milieu de formation du christianisme, qui a vu sa pénétration dans les milieux juifs, puis son expansion chez les païens. Nous oublions surtout l'existence de deux mondes culturels : l'hellénistique et le syriaque, et leur rivalité, tantôt sourde, tantôt ouverte.

Des travaux récents permettent pourtant de nous faire une

5. PATERSON, *L'Église*, dans *Dieu vivant*, n° 25, pp. 101-102.
6. L'expression est de Mgr Journet. Voir les citations de la note 1.

idée de ce monde syriaque. Le P. Daniélou, en restituant la théologie du monde judéo-chrétien[7], nous en fait mieux percevoir l'importance; les études sur les communautés de langue syriaque également[8]. Ces quelques notations suffiront à souligner la dimension missionnaire de la rupture dont les motifs sont, semble-t-il, les suivants : une opposition au Concile des empereurs byzantins sous le régime desquels ils ne pouvaient et ne voulaient pas vivre; une opposition peut-être encore plus vive, mais plus sourde, à la théologie des Grecs qu'ils n'aimaient pas.

En possession d'une littérature sacrée dans leur propre langue très proche de l'hébreu (ils avaient une version syriaque de l'Ancien Testament, faite en grande partie sur les targums judéo-babyloniens; ils avaient le *Diatessaron* de Tatien), dépendantes politiquement d'un empire païen, souvent persécuteur, qui voyait dans les chrétiens des alliés des milieux antiochiens soumis à la domination romaine, les Eglises syriaques eurent vite fait d'avoir des motifs de viser à une certaine indépendance. Dès 424, en effet, après la victoire de Sapor sur Julien l'Apostat, au Synode de Markabta, l'Eglise syrienne orientale de Perse proclama son indépendance de toute autorité extérieure. Désireuse de faire oublier le préjugé funeste que les chrétiens de Perse étaient les alliés naturels des Romains et les ennemis jurés du Roi des rois[9], alors que jusqu'à ce moment elle avait eu le sentiment d'être une partie subordonnée de l'Eglise universelle, puisque le *catholicos* était intronisé par concession de « nos Pères en religion qui sont en Occident[10] », elle abolit le droit d'appel aux Pères occidentaux et déclara que les « Orientaux ne pourraient se plaindre de leur patriarche devant des patriarches occidentaux; que toute cause qui ne pourrait être résolue en présence de celui-ci serait réservée au Tribunal du Christ qui l'a choisi, élevé et placé à la tête de son Eglise[11] ». Le *catholicos* de Séleucie-Ctésifon était « Pierre, chef de notre Assemblée ecclésiastique[12] ».

Sous-jacente à cette attitude, il y a une ecclésiologie que

7. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, 1958.

8. Voir en particulier les articles parus dans la revue, si appréciée, *L'Orient syrien*.

9. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse*, Paris, 1904, p. 125. Cf. aussi O. Rousseau, *Actualité des études syriennes*, dans *L'Orient syrien*, fasc. 1, 1956, pp. 31-43, et *Les grandes étapes de nos divisions*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, mai 1954, pp. 53-56. Je dois au P. Rousseau d'avoir été éveillé à l'intérêt de cette question.

10. Cette citation vient du sacre patriarcal. Voir W. de Vries, S.J., *La conception de l'Église chez les Syriens séparés de Rome*, dans *L'Orient syrien*, fasc. 2, 1958, p. 156, qui se réfère à la nouvelle édition du Pontifical des Syriens Orientaux, Rome, 1957, p. 306. Voir aussi J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale* ou recueil des synodes nestoriens, Paris, 1902, pp. 293-295.

11. J.-B. Chabot, *op. cit.*, p. 296.

12. J.-B. Chabot, *op. cit.*, p. 294; cf. W. de Vries, *op. cit.*, p. 251.

l'on peut résumer ainsi : « L'Eglise catholique se compose d'une série de patriarcats indépendants les uns des autres qui possèdent chacun un chef indépendant comme successeur de Pierre[13]. » Cette dénonciation de la dépendance de l'Eglise d'Occident ne fut donc pas à ses propres yeux un schisme. Elle ne le devint que par une opposition plus fondamentale, l'opposition à la théologie des Grecs. On peut se demander dans quelle mesure un Concile comme celui de Nicée a été pleinement accepté par l'Eglise du diocèse d'Orient. Aphraate, en effet, qui réside loin des frontières de l'Empire d'Occident parle de la Trinité comme s'il ignorait Nicée. Pour les Syriens, Nicée n'était-il pas un concile de prélats grecs traitant d'une question théologique du monde grec ? Ils ne s'y sentaient vraisemblablement pas engagés. Ils se découvraient, au contraire, liés à la tradition orientale d'Antioche, et ce ralliement inconditionnel à la tradition de Théodore de Mopsueste, dont Nestorius ne fut sans doute qu'un disciple maladroit, entraîna la rupture avec l'Eglise catholique. La condamnation du nestorianisme, au Concile d'Ephèse, fixa définitivement l'Eglise de Perse dans une tradition théologique qui devint exclusive.

Qu'est en effet la théologie nestorienne sinon le commentaire indéfiniment repris de la doctrine de Théodore de Mopsueste, l'interprète, le commentateur par excellence. Dès les origines de la célèbre école de Perse cet enthousiasme pour l'interprète laissait présager l'avenir. Quand l'école se transporta d'Edesse à Nisibe à la fin du V^e siècle et que l'Eglise se stabilisa définitivement dans ses cadres et son autonomie, cette référence ne fit qu'augmenter et devint presque de l'asservissement. On suivrait le théologien non pas seulement dans sa dogmatique — la chose allant de soi dans des questions de christologie — quand on songe au rôle décisif qu'il avait joué dans ce domaine, mais encore dans ses commentaires scripturaires et on en prendrait l'exégèse littérale et le souci d'une critique historique rigoureuse [...] Que l'on imagine, a-t-on écrit, la doctrine catholique se développant exclusivement sous le contrôle des thomistes sans le contrepoids des écoles rivales et l'on aura quelque idée de ce que put être la théologie nestorienne. La doctrine de Théodore de Mopsueste a été vraiment canonisée, une série de déclarations synodales vint *rappeler cette soumission* à qui voudrait s'écarter du Maître. « Nous recevons cette foi exactement dans le même sens que nos saints Pères exposé par l'illustre entre les Orthodoxes, le bienheureux Théodore d'Antioche, l'évêque de la ville de Mopsueste, l'interprète des divines Ecritures » (Synode de 596)[14].

Nous avons trop tendance à minimiser l'importance de cette rupture : nous l'apercevons à peine à travers le cadre des

13. Cf. W. de Vries, *op. cit.*
14. H. Marot, *Un exemple de centralisation ecclésiastique : l'ancienne Eglise chaldéenne*, dans *Irénikon*, fasc. 2, 1955, p. 182.

exposés de controverses christologiques, mais nous ne devrions pas oublier que cette Eglise nestorienne

ne s'est pas limitée aux provinces où elle a pris naissance (Chaldée, Perse occidentale), mais s'est assujetti, grâce à un mouvement missionnaire audacieux, une partie considérable des populations de l'Asie (Turkestan, Thibet, Mongolie, Chine, Mandchourie, Malaisie). Elle fut, pendant une dizaine de siècles, pour les populations de l'Asie, la dispensatrice de la civilisation et de la culture chrétienne, et a véritablement formé une chrétienté dont l'aire d'expansion tout entière en pays non gréco-romains, annonçait un extraordinaire avenir qui eût pu changer la face du monde, n'eussent été certains accidents historiques — Islam et surtout conquêtes de Tamerlan — qui là, comme ailleurs, ont balayé relativement tôt la religion du Christ[15].

Ces quelques remarques permettent de saisir combien des mondes spirituels à visée finalement identique, à travers des cultes différents, peuvent se méconnaître, voire s'ignorer pour finalement se séparer complètement dans une rupture qui touche à l'unité de l'Eglise.

Ce sont des phénomènes analogues qui sont à l'origine de la séparation des monophysites d'avec la Grande Eglise. Il semble bien, en effet, que la rupture soit essentiellement due, par-delà des raisons politiques de non-intégration à l'Empire, à une fidélité obstinée à une tradition théologique identifiée à la Tradition.

Les études récentes, en particulier celle de Mgr Lebon, sur la christologie du monophysisme syrien, ont permis de se rendre compte à la fois de l'orthodoxie de la théologie monophysite de Sévère d'Antioche et de son refus de s'engager dans un langage plus technique. Le premier caractère de cette christologie est d'être incomplète.

Lancés dans l'anti-nestorianisme à outrance, ces champions ont considéré surtout la personne du Verbe unique et invariable jusque dans l'Incarnation. C'est pourquoi *la doctrine est*, pour ainsi dire, *unilatérale*. L'image qu'ils se font du Christ marque certains traits d'une lumière si vive qu'elle laisse les autres dans une ombre relative; cependant elle n'efface pas totalement, elle n'altère pas réellement ces derniers et c'est ainsi que cette image, quoi qu'on en ait dit, n'est pas fausse tout en étant incomplète[16].

*Leur christologie veut être traditionnelle* et elle était indubitablement cyrillienne. Chez le théologien monophysite, aussi bien que chez leurs adversaires, à cette époque, l'argument d'autorité joue un rôle capital. *Il puise sans cesse aux sources scripturaires et patristiques et parmi ces dernières il met continuellement à contribution et à profit les œuvres de*

15. *Ibid.*, p. 176.

16. Mgr Lebon, *La christologie du monophysisme sévérien*, dans Grillmeier et Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, vol. II, Würzburg, Echter Verlag.

*saint Cyrille d'Alexandrie*. Sévère d'Antioche, en particulier, connaît merveilleusement les écrits de l'illustre champion de la vérité, adversaire victorieux de Nestorius à Ephèse. Il sait alléguer les textes avec un incomparable à-propos et en donner l'explication sûre et convaincante. Pour lui l'autorité de ce Père est de tout point décisive et les faits montrent que ce n'est point fanfaronnade qu'il professe, qu'il ne suit pas son enseignement à demi, mais jusqu'au bout. C'est là qu'il est allé prendre non seulement la formule de l'unique nature du Verbe Incarné, mais encore les notions des expressions plus subtiles de contemplation logique, de la qualité naturelle par exemple, qui le mettent à l'aise même devant l'argumentation des diphysites et qui permettent de condamner et rejeter sûrement les erreurs synousiastes. Sans doute nos auteurs, comme saint Cyrille lui-même, ont-ils été trompés par la fraude des Apollinaristes, mais ont répudié manifestement et totalement l'erreur propre du Laodicien en donnant à leur Christ une âme intelligente et raisonnable, si l'on partageait avec lui l'opposition à la formule des deux natures : *ce pourrait être encore par attachement à une tradition* dont on reconnaîtra peut-être un jour qu'Apollinaire ne fut pas l'initiateur ni le seul protagoniste de son temps[17]. Il ajoute qu'elle est pré-chalcédonnienne, en ce sens qu' « elle n'a pas voulu avancer avec saint Léon et le Synode de 451, dans la mise en lumière de la présence et de la permanence de la vraie divinité, et de la vraie humanité sans confusion dans le Christ. La seule raison de ce refus c'est vraisemblablement le Nestorianisme dont tout diphysisme leur semble nécessairement entaché[18] ».

De fait, entre monophysites et partisans de Chalcédoine, comme l'a bien montré le P. Daniélou, c'est l'opposition de deux méthodes, la pensée étant, en définitive, la même.

Les termes qui sont au centre du débat φῦσις, ὑπόστασις, πρόσωπον ont une valeur différente pour les deux parties. Le Chalcédonien leur donne un sens philosophique et théologique technique qui lui permet d'établir entre eux des oppositions de raison, les Syriens leur gardent une signification concrète plus proche du donné biblique. C'est pourquoi *leur opposition à Chalcédoine est traditionnelle et conservatrice; elle exprime une méfiance à l'égard de l'emploi de la dialectique en théologie*. Fidèles à la perspective biblique, ils envisagent l'incarnation non du point de vue des éléments constitutifs du Verbe Incarné en lui-même, mais du point de vue du Verbe de Dieu agissant dans l'histoire du salut et dont l'incarnation est l'irruption dans l'humanité en vue de la diviniser.

Cette perspective syrienne, énergétique, de l'Incarnation paraît légitime. Son défaut qui apparaît dans les erreurs où l'ont conduite certains de ses représentants, dans la difficulté où elle les a laissés tous — est qu'elle n'est pas arrivée à trouver une formulation théologique rigoureuse. Elle vient se heurter à des points difficiles. Difficultés non pas

17. *Ibid.*
18. *Ibid.*

concernant la réalité même de l'âme du Christ, que tous reconnaissent au VI^e siècle, mais, comme dit le P. Grillmeier, dans sa signification théologique. Difficulté concernant la φύσις concrète : ou situer exactement l'humanité individuelle du Christ entre la φύσις du Verbe et la φύσις de l'humanité? Le problème est de savoir si une élaboration plus poussée pourrait permettre une formulation rigoureuse dans cette optique.

De fait, pour rester orthodoxe, la théologie syrienne se voit condamnée à une certaine imprécision.

Elle défend jalousement une intuition foncièrement vraie. Mais elle ne la sauve qu'en la gardant dans un certain état d'indétermination. D'où son *caractère conservateur, sa méfiance de la dialectique, son recours préféré à la Bible, et à la tradition ancienne...* Elle représente un aspect essentiel de la christologie. Son erreur est d'avoir voulu s'en tenir à cet aspect, en d'autres termes d'avoir méconnu l'importance et la légitimité de Chalcédoine, c'est-à-dire *la nécessité du dialogue entre la tradition biblique et la raison théologique*[19].

Ainsi, c'est par blocage sur une tradition que la tradition syrienne aboutira à un refus du formulaire de Chalcédoine et, en se repliant sur une attitude de pure défense, le monophysisme syrien se stérilisera. C'est au contraire la théologie de la Grande Eglise qui, en réintégrant après Chalcédoine les éléments valables de la théologie syrienne, aboutira à l'équilibre de saint Maxime et de saint Jean Damascène.

Refus de développement par incapacité d'accepter le nécessaire dialogue entre la tradition biblique et la raison théologique, telle est là donc la raison de la rupture monophysite.

Avec plus ou moins de profondeur quelques témoins ont perçu que la mission même de l'Eglise entraînait nécessairement le développement de la tradition.

Dans une étude remarquable, intitulée *Réflexion sur le schisme à l'époque des premiers conciles*, M. le professeur Charles Moeller a signalé la réponse de Léonce de Jérusalem dans sa lutte contre les sévériens :

Si le fait que la formule des deux natures n'est pas employée en termes propres par les Pères est pour vous un scandale, si le fait de dire la même chose au point de vue du sens par la formule de l'unique nature, bien que cela ne soit pas dit explicitement par les Pères, est pour vous un scandale, en voici les conséquences : en premier lieu, aucun des Perses ou des Romains ou des Francs ou des Indiens ne recevra un Prophète ou le Seigneur lui-même annonçant les saints dogmes sous prétexte que les mots dont ils usent ne leur sont pas intelligibles à l'aide du vocabulaire qui est le leur. A moins qu'on ne leur explique à l'aide

19. J. Daniélou, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, III, *Autour de Chalcédoine*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1955, 4, pp. 594-595.

d'autres notions qui leur sont familières. En second lieu les Hébreux, non plus, ne seraient pas convaincus que le Logos est véritablement l'image de Dieu et le caractère de sa substance parce que cette vérité n'est pas dite en termes propres dans l'Ancien Testament. En troisième lieu, les Samaritains non plus n'accepteront pas le jugement à venir sous prétexte qu'il n'y a rien de clairement affirmé à ce sujet dans Moïse. Enfin, en quatrième lieu, ni les ariens ni les eunomiens ni aucun des autres n'accepteront l'*homoousios* sous prétexte qu'il n'est pas affirmé explicitement ni dans l'Ecriture ni dans les écrits chrétiens antérieurs à eux [20].

Léonce de Jérusalem a souligné, d'autre part, qu'il fallait un organisme autorisé, authentifié par Dieu lui-même et qui soit chargé de l'interprétation du sens des Ecritures et de la Tradition, le concile œcuménique. Ne serait-ce pas admettre que la divine Providence abandonne son Eglise, et donc lui faire injure que de penser que le concile pourrait enseigner, à tout l'univers, une erreur sur le dogme du Christ ?

Nous trouvons la même position dans un texte inédit de Photius. Photius déclare dans une lettre aux Arméniens que leur position est intenable : ils admettent les trois premiers conciles œcuméniques, ils rejettent le dernier. N'est-ce pas là une inconséquence injustifiable ? Admettre les trois premiers, c'est engager à admettre le quatrième [21].

Nous avons là une désignation extrêmement nette du critère d'authenticité du développement, le concile.

## III. — La rupture entre les Grecs et les Latins

Dans la rupture entre les Grecs et les Latins, ce sont les mêmes processus de séparation. Deux traditions se développent l'une à côté de l'autre, en fonction de deux anthropologies et de deux contextes culturels différents, et l'identification de l'Eglise à l'une de ces traditions amènera finalement la rupture.

On a souvent signalé cette différence de sensibilité aux problèmes doctrinaux entre l'Orient et l'Occident [22] : tandis que tout l'Orient se passionnait pour les controverses théologiques, les Eglises d'Occident les ignoraient presque complètement et ne s'y intéressaient que de loin en loin; les seules questions qui soient pour ces dernières à l'ordre du jour étaient celles qui se rapportent aux questions pratiques : grâce, péché originel, baptême des enfants, prédestination et libre arbitre.

L'Occident a, dès Tertullien, mais surtout sous l'influence

20. Ch. Moeller, *Réflexion sur le schisme à l'époque des premiers Conciles*, dans *L'Église et les Églises*, t. II, pp. 241-260.

21. Ce texte nous a été aimablement communiqué par le P. Darrouzés.

22. Cf. en particulier les travaux de M. Bardy.

de saint Augustin, développée une théologie qui n'était pas en consonance profonde avec l'Orient. A une vision cosmique, christologique, ontologique et optimiste des Pères grecs, saint Augustin substitue une vision de l'univers et de l'homme pécheur où l'accent est sur la brisure qui affecte la création et sur le psychologisme.

Le heurt entre les deux traditions se fit sur le *Filioque*.

L'énoncé du *Filioque*, et finalement la formulation dogmatique, apparaît avant tout comme une consécration de la tradition latine à laquelle les Grecs étaient complètement étrangers. Il demeure à peu près impensable dans la tradition grecque, à raison même de la signification des termes (le terme ἀρχή étant spécifiquement réservé au Père).

Aussi, Grecs et Latins auraient-ils cru renier leur foi et abandonner une vérité révélée à céder sur ce sujet. L'extrême précision des formules de la théologie latine rendait difficile aux Latins le renoncement au *Filioque*. Les Grecs, eux, à de rares exceptions près, ne pouvaient, par fidélité à leur tradition, concéder la formule latine.

Les théologiens de l'une et l'autre Eglise, dans une attitude intransigeante qui tenait leur point de vue comme seul valable, ont condamné le point de vue de l'adversaire sans essayer de le pénétrer de l'intérieur.

Ils n'ont pas vu que leur malentendu venait d'une terminologie différente due à des perspectives différentes sur le mystère. Par manque de sens historique et incompréhension de la loi d'explicitation progressive du donné de la foi, ils n'ont pas vu qu'aucune des traditions n'épuisait le mystère et ne pouvait avoir la prétention de l'épuiser. Toute formule dogmatique, et à fortiori théologique, est certes vraie dans ce qu'elle dit, mais elle ne dit pas tout.

> Elle comporte une certaine relativité, elle ne marque pas forcément un point d'aboutissement dernier de la *cogitatio intellectus* conduisant au repos de la pensée. Elle connaît une étape, la prise de conscience d'un point de doctrine de foi désormais acquis et fixé et laisse en même temps la voie libre à une spéculation nouvelle destinée à enrichir cette formule, à la mieux comprendre et à la compléter[23].

Le mystère chrétien débordant les formules que l'on peut en donner, plusieurs d'entre elles se rejoignent dans la réalité[24].

Seuls quelques théologiens au Moyen Age, comme Anselme de Havelberg, ont été sensibles à cet aspect du développement. Ces remarques nous livrent les raisons d'un heurt qui finira par devenir fatal. Pour s'être produit au niveau de cette question

23. VERGRIETE, *Contribution à l'étude de la procession du Saint-Esprit chez les Pères Grecs* (thèse de lectorat dactylographiée, pp. 3-4).
24. Une étude sur ce sujet serait des plus utiles.

du *Filioque*, il ne tardera pas à se répercuter sur d'autres sujets.

Nous ne prendrons que quatre exemples : les questions du purgatoire, de la vision béatifique, de l'épiclèse et de la primauté pontificale.

Les divergences entre Grecs et Latins sur l'au-delà de la mort se manifestèrent pour la première fois lors d'une conférence entre un religieux franciscain et un évêque grec, légat de Manuel Ange auprès de Frédéric II, dans l'hiver de 1231-1232. Comme l'évêque Georges Bardanès, tombé malade au monastère grec de Casole près d'Otrante, recevait la visite d'un frère franciscain, frère Barthélemy, la conversation tomba sur la doctrine catholique concernant l'état des âmes séparées. Le prélat grec s'aperçut alors du désaccord de leurs croyances : le catholique affirmait l'existence du feu du purgatoire et la rétribution immédiate des hommes selon leurs mérites, chose que niait Bardanès. De ce moment naquirent les controverses sur le sujet. Il est inutile d'insister sur le fait que nous sommes ici en présence de deux traditions théologiques inégalement développées. l'Orient, sensible à la vision cosmique d'ensemble qui mène l'humanité à la résurrection, a peu réfléchi à ce que l'Occident appelle le jugement particulier; ce n'est pas qu'il le nie, mais là n'est pas le centre de sa réflexion, alors que l'Occident, lui, s'est rapidement passionné pour la situation faite aux hommes aussitôt après leur mort. Le développement de l'une des traditions a finalement provoqué le scandale des tenants de l'autre.

Il n'en va pas autrement pour le sujet de la vision béatifique.

C'est entre les années 1250 à 1270 que l'Occident, porté par la tradition augustinienne si sensible à l'élan qui porte l'homme vers la vision, a développé une théologie extrêmement précise de la vision béatifique : en réaction contre la pensée orientale plus sensible que l'Occident à l'impénétrabilité du secret divin (certains théologiens ont été fortement impressionnés par cette orientation, et en particulier par Scot Erigène, au point de provoquer une condamnation de la Faculté de Paris) [25], saint Thomas en vint à défendre l'aspiration augustinienne à l'aide d'une dialectique fondée sur l'idée grecque de connaissance. Il ne méconnaissait certes pas la transcendance divine, puisqu'il notait lui-même que la connaissance donnée à l'homme dans le face à face était par rapport à la connaissance que Dieu a de lui-même comme l'opinion dans son rapport à la science [26]. De l'affirmation de l'absolue transcendance divine l'accent s'était déplacé sur l'affirmation de la connaissance dans le face à face :

25. Cf. la première proposition condamnée en 1241. *Chartular. Univ. paris.*, I, Paris, 1889, n° 128.

26. Saint Thomas, Ia Pars, q. 12, a. 7 : « Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant. »

il en résulta une tension entre les deux traditions qui, là encore, aboutit au rejet de l'une d'entre elles par l'autre.

Nous nous arrêterons davantage à la question de l'épiclèse. On sait qu'au plus tard au début du Ve siècle les anaphores de la famille antiochienne demandent, après les paroles du Christ, que l'Esprit-Saint vienne transformer le pain et le vin au Corps et au Sang du Christ. C'est là un développement explicable, en partie, comme une réaction contre l'hérésie pneumatomaque, négatrice de la divinité du Christ, en partie comme approfondissement de la foi des chrétiens d'Orient en l'action du Saint-Esprit[27]. Les liturgies occidentales ne connurent pas ce développement, ou ne le connurent que d'une manière sporadique et sous l'influence byzantine, par exemple dans certaines prières de la liturgie mozarabe qui semblent dater de l'époque où une partie de l'Espagne a été rattachée à l'Empire byzantin. Non conscients de ce développement, des missionnaires latins mirent en question la tradition orientale. N. Cabasilas nous dit, en effet, que ce sont « certains Latins » qui ont mis en question, au nom d'un développement très déterminé, ce que les Grecs appelaient la tradition qu'ils avaient reçue de leurs saints, c'est-à-dire des Pères. Etonnés des paroles de l'épiclèse, ces Latins ont souligné que pour eux la consécration était uniquement due aux paroles mêmes de l'institution, problème auquel les Grecs n'avaient pas réfléchi. Non rompus à la méthode grammaticale d'analyse logique des textes liturgiques (courante en Occident depuis la réforme carolingienne), ils n'avaient cessé de voir le canon de la messe comme un tout et ne s'étaient pas interrogés sur le moment de la consécration. Certes, saint Jean Chrysostome, dans son premier *Sermon sur la trahison de Judas*, déclarait :

> Ce n'est pas un homme qui fait que ces choses présentées deviennent le corps et le sang du Christ, mais c'est le Christ lui-même qui a été crucifié pour nous. Le prêtre se tient là remplissant un rôle extérieur, disant les paroles, mais la puissance et la grâce sont de Dieu. Ceci est mon corps, dit-il. Cette parole transforme les choses offertes de la même façon que la parole « croissez et multipliez et remplissez la terre », qui a été prononcée une fois, donne à travers tout le temps force à notre nature pour engendrer des enfants, de même cette parole du Christ à la Cène prononcée une seule fois, depuis lors jusqu'à ce jour, jusqu'à ce qu'il vienne, réalise le sacrifice parfait dans les églises à chaque autel[28].

Mais affirmer que pour saint Jean Chrysostome c'est la parole, en quelque sorte transcendante du Christ lui-même, qui opère la consécration est sans doute d'une théologie trop précise, car il est difficile de dire si le prêtre énonce la parole du

27. Les deux positions sont tenues par les spécialistes, l'une par le P. Rais, l'autre par Dom Botte.

28. Saint Jean Chrysostome, P. G., t. 49, col. 380.

Christ ou s'il l'invoque, la pensée de Jean Chrysostome et des autres Pères demeurant imprécise.

Toute la difficulté théologique relative à l'épiclèse vient précisément de cette imprécision. Les Latins, eux, ne le comprirent pas, et on le vit bien au Concile œcuménique de Florence tenu dans le couvent dominicain de Sainte-Marie-Nouvelle en juin 1439.

Jean de Raguse, théologien du pape, cite les textes bien connus de saint Jean Chrysostome, de saint Ambroise, de saint Augustin, comme preuves de ce que les paroles essentielles, les *verba substantialia* de la consécration, ont été instituées par le Christ et qu'on ne peut rien y ajouter sans changer la substance de la consécration, mais — et là est tout le drame — sans y prendre garde il ajoute aux paroles de saint Jean Chrysostome une notion beaucoup plus précise du rôle du prêtre comme instrument, l'idée que les paroles du Christ sont prononcées par le prêtre *in persona Christi* et par le fait même sont immédiatement consécratoires. Quelques jours plus tard, il explique aux évêques grecs que lorsque l'anaphore de saint Basile demande au Saint-Esprit de faire du pain le Corps du Christ, il faut comprendre « unir le Corps mystique au Corps véritable, c'est-à-dire eucharistique du Christ ». Les évêques grecs, étonnés, posèrent quelques questions, puis le métropolite de Kiev dit en leur nom qu'ils se croyaient être d'accord. Mais sans le vouloir, dans sa réponse, il réintroduisait la distance qui séparait les deux traditions. Reprenant le texte de saint Jean Chrysostome, il affirme et que la parole du Seigneur réalise les dons divins, prononcée une fois par Dieu et à cause de cela toujours opérante, et que le prêtre la répète et invoque le Saint-Esprit pour que la parole répétée soit efficace comme parole de Dieu[29].

Ainsi, au moment même ou on affirme l'accord, on ne mesure pas que les perspectives sont différentes : la distance entre les deux traditions vient de ce que la théologie occidentale a connu un développement de l'action sacerdotale *in persona Christi* absolument inconnue de l'Orient.

A propos de la primauté romaine on pourrait faire des remarques analogues.

Nous ne reviendrons pas ici sur les développements des premiers siècles relatifs à la primauté romaine. Qu'il suffise de rappeler la remarque de Mgr Batiffol :

> Je crois que l'Orient réalisait mal la primauté romaine. L'Orient n'y voyait pas ce que Rome y voyait et ce que l'Occident y voyait avec Rome c'est à savoir une continuation de la primauté de saint Pierre. L'évêque de Rome était plus que le successeur de Pierre sur sa cathedra, il était Pierre perpétué, investi de sa responsabilité et de son pouvoir. L'Orient

29. Le P. Gy a attiré notre attention sur ce développement de l'action « in persona Christi », qui nous semble essentielle à la compréhension du débat.

n'a jamais compris cette perpétuité. Saint Basile l'ignore, autant saint Grégoire de Naziance, autant saint Chrysostome. L'autorité de l'évêque de Rome est une autorité de première grandeur, mais on ne voit jamais qu'elle soit pour l'Orient une autorité de droit divin[30].

Il est curieux de constater que c'est vers le VIII^e et le IX^e siècle que les Grecs ont les formules les plus fortes pour affirmer cette primauté[31]. Il est non moins curieux de remarquer que, au Synode de Nympheum (1234) et au Concile de Lyon (1274), les Grecs ne parlent pas de la papauté comme d'une question délicate, et retiennent simplement le *Filioque* et les azymes. Au Concile de Florence, la question de la primauté ne fit pas davantage difficulté. D'ailleurs, en plein XIV^e siècle, Siméon de Thessalonique, dans son dialogue contre les hérésies, déclare :

Aux Latins qui soutiennent la primauté de Rome, il n'est pas nécessaire de s'opposer. La primauté ne fait point tort à l'Eglise. Qu'ils nous prouvent seulement que le pape garde la foi de Pierre et des successeurs de Pierre, il sera le premier, le sommet, le chef de tous et le Pontife suprême. Les Pères ont reconnu tous ces avantages aux divers patriarches qui se sont succédé sur le siège de Rome qui est apostolique. Le Pontife qui siège là, s'il conserve l'orthodoxie, aura le titre de successeur de Pierre; de ceux qui pensent et parlent selon la vérité, aucun ne me contredira[31].

N. Cabasilas, dans son ouvrage sur la primauté du pape, déclare lui aussi :

Pourvu que le pape garde l'ordre et reste dans la vérité, il retient la première place qui lui appartient de droit et le chef de l'Eglise est le Pontife suprême, le successeur de Pierre et de tous les apôtres, tous lui doivent obéissance et respect entier. S'il s'écarte de la Vérité sans vouloir revenir à elle, il mérite condamnation[32].

C'est là une reconnaissance de la primauté, mais non certes au sens où nous l'entendons aujourd'hui, ni même au sens ou l'entendaient déjà certains théologiens du Moyen Age. Pour les Orientaux dont nous parlons, le pape, comme les autres évêques, est soumis au concile et aucune définition dogmatique n'est possible sans recours au concile. En tant que successeur

30. Battifol, *Cathedra Petri*, dans *Études d'Histoire ancienne de l'Église* (Unam Sanctam), Paris, 1938, pp. 75-76.

31. Voir les témoignages apportés par le P. Jugie, dans *Le schisme byzantin*.

32. Siméon de Thessalonique, *Dialogue contre les hérésies*, c. 23; P. G., t. 155, col. 120; Nil Cabasilas, *De la primauté du pape*; P. G., t. 149, col. 728-729. Comparer avec Barlaam : « S'il (le pape) est constitué pasteur universel et docteur de toute l'Église de Dieu, aucun des apôtres ne lui est inférieur » (P. G., t. 151, col. 126 b).

de Pierre, il est évêque de Rome et il n'a, semble-t-il, le primat que parce que l'ordre des patriarcats a été fixé par les Pères et les empereurs. Là encore, il s'agit à proprement parler d'un problème de développement. L'Occident a pris de plus en plus conscience de la place du Pontife romain dans l'Eglise. Mais il ne faudrait pas oublier que ce développement ne s'est pas fait sans résistance : bien des théologiens du XIV^e siècle encore ont une position voisine de Siméon de Thessalonique et de N. Cabasilas, et il n'est pas nécessaire d'invoquer les conciles de Bâle et de Constance et le gallicanisme. L'Orient, lui, est resté sur ce point, comme on l'a souvent remarqué, dans une attitude qui ne s'est jamais clairement définie.

On sait que, même après Florence, le patriarche uni Mammas ou le Protosyncelle soutenaient encore que les Latins, durant longtemps, n'avaient pas voulu soumettre le *Filioque* aux décisions d'un concile général, et que le fait d'accepter le concile les avait replacés dans l'orthodoxie.

Dans la polémique, malheureusement, ce problème prendra une netteté de plus en plus forte. Alors que jusqu'au milieu du XIII^e siècle les Grecs sont regardés encore, certes, comme schismatiques, mais comme, tout de même, en communion à l'Eglise, petit à petit l'Occident définira de plus en plus l'unité de l'Eglise presque uniquement par l'obéissance au Pontife romain qui est la Tête du Corps, et l'on affirmera que si les Grecs refusent cette obéissance et veulent former une Eglise propre ils se séparent de l'unité de l'Eglise. Dans une perception juste de la gravité du schisme qui, comme tel, porte atteinte non seulement à la chrétienté mais au Corps mystique lui-même, il insiste de plus en plus unilatéralement sur l'obéissance et la soumission au pape, oubliant ainsi de percevoir la véritable dimension du problème, à savoir que, fidèles à leurs traditions et à une ecclésiologie encore indifférenciée, les Grecs n'ont pas encore mesuré pleinement la signification de la primauté romaine. Finalement, cette opposition se cristallisa en deux traditions ecclésiologiques, l'une centrée sur le pape, l'autre sur les conciles.

Ces prises de conscience des divergences amèneront, d'une part, les Latins à affirmer pour elle-même leur propre tradition dans la méconnaissance du dialogue que cette tradition doit avoir avec la tradition orientale; d'autre part, les Grecs à se fermer sur leur tradition. Bien souvent ils resteront séparés des Latins parce que leurs ancêtres, à tort ou à raison, se sont séparés des Latins et qu'ils veulent rester dans la tradition de leurs Pères :

Un homme aussi modéré que Phrangès rend hommage à la modération des Latins et ne nie pas que les dogmes latins ne soient bons, encore qu'ils soient nouveaux, mais entre deux routes qui conduisent à un même but, il préfère s'en tenir à la plus ancienne, à celle qu'il a

eu de tous les temps l'habitude de suivre et que les papes eux-mêmes ont suivie avant l'introduction des récentes nouveautés[33].

Mais il nous faut peut-être découvrir une raison plus diffuse et cependant singulièrement importante. L'Occident, engagé dans cette prodigieuse transformation communale et intellectuelle du XII^e siècle dont le P. Chenu nous a si magistralement présenté l'image[34], affronté aux problèmes missionnaires de cette époque, a découvert cette *catégorie missionnaire* fondamentale, que l'on pourrait appeler la catégorie du « monde ». Il s'est agi de christianiser non seulement les personnes dans leur dimension proprement spirituelle, mais de prendre conscience, pour les référer à Dieu, des réalités terrestres dans leurs natures, et cette assomption s'est faite en partie du moins grâce aux instruments de la pensée aristotélicienne. Peu à peu s'est développée une théologie que les Grecs ont jugée par trop humaine, inconciliable avec la tradition ancienne.

Cet approfondissement d'une foi assez maîtresse d'elle-même pour promouvoir les consistances naturelles et les libertés intérieures de ce monde, pour soutenir une philosophie et garantir les libertés dans le respect des natures, est certes un immense progrès au service même de la mission de l'Eglise : il n'empêche qu'elle apparait comme un scandale pour les Grecs habitués à une perspective plus platonicienne.

L'Occident lui-même eut d'ailleurs du mal à accepter cette nouvelle manière de voir : il fallut du temps pour qu'on mesurât qu'il y allait d'une inspiration proprement évangélique et de la mission même de l'Eglise.

Nous retrouvons ici — dans un contexte sociologique et culturel différent — la dialectique entre la pensée biblique et traditionnelle et la raison théologique.

Les apostrophes de tel ou tel auteur grec à l'égard de l'Eglise d'Occident sont particulièrement instructives.

Vous chicanerez, vous brandirez des syllogismes et moi je montrerai que par une fausse interprétation vous changez le sens de la sainte Ecriture et des Pères et que vous êtes les disciples non des Pères, mais des païens. Moi aussi, si je voulais, j'aurais contre vos raisonnements scholastiques des syllogismes meilleurs que les vôtres; je n'en veux pas. C'est aux Pères et à leurs écrits que je demanderai des preuves; vous m'opposerez Aristote et Platon ou bien vos récents docteurs. En face d'eux je placerai les pêcheurs (de Galilée) avec leurs paroles franches, leur sagesse vraie et leur apparente folie. Je dévoilerai le mystère de la piété que saint Paul regardait comme un témoignage si fort. Je rendrai folle votre sagesse en vous disant : « Evitez les questions oiseuses. Si quelqu'un vous annonce un Evangile autre que celui que vous avez reçu,

33. PHRANGÈS, *Chronicon majus*, II, 13; P. G., t. 156, col. 783-784.
34. M.-D. CHENU, O.P., *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, 1957.

qu'il soit anathème. » Vous vous en irez confondus et je me glorifierai de la gloire de mes Pères, car la croix n'a pas été privée de sa force bien que sa prédication semble folie à quelques-uns[35].

Un autre déclare :

Ceux qui soumettent les raisons de la foi aux chaînes du syllogisme dépouillent de cette auréole divine cette même foi qu'ils voudraient défendre. Ils nous obligent à ne plus croire à Dieu, mais à l'homme. Aristote et sa philosophie n'ont rien de commun avec les vérités révélées par le Christ[36].

Un autre encore parle de cette Eglise d'Occident, de cette Eglise « qui assoit la chaire de Pierre sur les nuages » et « qui s'enorgueillit de sa science profane et de ses syllogismes ». Il définit la scolastique « cet ornement des esprits sans portée »[37].

Il n'est pas sans intérêt de noter que ces développements des deux traditions amèneront peu à peu les missionnaires latins à nier la tradition orientale : nous avons vu que ce sont des missionnaires qui ont soulevé la question de l'épiclèse et nous aurons l'occasion de voir qu'au XVI^e et au XVII^e siècle les missionnaires latins prétendront tout ramener à la théologie scolastique et aux décrets du Concile de Trente.

Nous nous trouvons, une fois de plus, en présence de problèmes de développement non homogène de traditions théologiques différentes, de blocage de l'une de ces traditions sur

35. Siméon de Thessalonique, *op. cit.*; P. G., t. 155, col. 140.
36. Cf. Bryennion, dans *D.T.C.*, 1159.

37. Ces expressions sont de Nicéphore Grégoras. Il y aurait intérêt à rapprocher ces réactions de celle de la théologie monastique à l'égard de la scholastique. Qu'on songe à l'apostrophe de Rupert de Deutz contre le naturalisme des magistri, *Le syllogisme n'a pas cours dans l'école du Christ* cité par Dom J. Leclercq, dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Éd. du Cerf, 1957, p. 367); ou à l'apostrophe de Grégoire IX, cité par le P. Chenu dans l'article déjà mentionné.

Il y a des gens qui entreprennent de tirer à leur propre sens les mots des oracles divins par un mélange adultérin avec les doctrines des philosophes — qui, dans leur ignorance et par un détournement de leur pureté, les allient à une intelligence philosophique, — qui, semblables à la Samaritaine se livrant à l'adultère, les profanisent dans leur cœur, alors que le Christ, lui, la détourna de l'adultère et lui donna l'eau vive de la vie éternelle.

Cette eau vive, c'est l'intelligence pure, simple hors la fermentation corruptrice du langage humain; ceux qui, dans la sottise de leur cœur, tournent tout autour, et croient ainsi savoir quelque chose, ne peuvent jamais parvenir au centre de la vérité...

C'est avec une profonde douleur, et rempli d'une amère angoisse que, selon nos informations, nous avons appris que certains d'entre vous, enflés comme des outres de l'esprit de vanité, s'efforcent de transposer par une nouveauté profane les termes définis par nos Pères. De l'intelligence du texte céleste les limites ont été fixées par les interprétations certaines des saints Pères; les dépasser, c'est non seulement témérité, mais profanation; les incliner vers la doctrine philosophique du savoir naturel, c'est là ostentation de science, non progrès pour les auditeurs. Ces gens sont des théoriciens de Dieu, et non des « théologiens » parlant de Dieu, révélant Dieu.

Au lieu de réduire en captivité l'intelligence au service du Christ, avec leurs théories étrangères ils tournent tête à queue; ils obligent la reine à devenir la domestique de sa servante.

elle-même et enfin d'une dialectique entre théologie traditionnelle et raison théologique.

Aussi bien, si nous examinons l'ensemble des problèmes posés par le schisme des Eglises orientales, des Eglises monophysites et nestoriennes d'une part, des Eglises orthodoxes d'autre part, nous remarquons que toutes les questions relèvent du mystère de l'Eglise dans son dynamisme d'expansion missionnaire, dans son devenir auprès des hommes : l'Eglise prend peu à peu une meilleure conscience, à travers telle ou telle tradition, d'un aspect ou l'autre du mystère du Christ, et par le fait même de son propre mystère. Malheureusement, par manque de dialogue et de compréhension entre ces diverses traditions, des groupes d'Eglises locales refusent plus ou moins consciemment de laisser mesurer cette tradition par la vocation missionnaire totale de l'Eglise, en laquelle se dévoile la tradition dans sa plénitude.

On notera aussi qu'à chaque étape du développement se dégage toujours davantage le critère d'authenticité de la mission de l'Eglise : le concile, puis le Souverain Pontife.

## IV. — La rupture de la Réforme

Il ne peut être question de refaire l'histoire de la Réforme. Nous voudrions essayer de saisir le mouvement religieux qui est à l'origine de cette rupture.

Nous avons dit plus haut l'effort d'assomption d'instruments nouveaux au service de la réflexion chrétienne que représentait l'effort théologique du Moyen Age : nous avons insisté sur son caractère religieux et missionnaire. Mais c'est là un équilibre instable, qui doit demeurer à chaque instant mesuré par la Parole de Dieu. Cet équilibre précaire, et infiniment précieux, se détériora, semble-t-il, assez rapidement, et petit à petit la dialectique rationnelle sembla vouloir tout submerger : on connait la formule célèbre du P. Clérissac parlant de la scolastique montée en graine. La crise nominaliste trahit cette prépondérance des processus rationnels sur l'écoute de la Parole de Dieu.

Luther, en voulant redonner à la Bible sa vigueur génératrice de vie religieuse, n'entendait sans doute affirmer que ce que les Pères et la grande majorité des théologiens avaient affirmé avant lui. Mais dans sa volonté de fidélité absolue à l'Ecriture, sans commentaire aucun, héritier malgré lui d'une notion d'Ecriture beaucoup plus nominaliste et restrictive qu'au Moyen Age, il en vint à mettre en question la réalité même de la transmission de la Parole de Dieu dans l'Eglise.

La formule de Luther affirmant qu'il voulait être libre de

toute autorité, qu'il s'agisse du concile ou du pape, et ne se soumettre qu'à la Parole de Dieu, est assez éloquente par elle-même. Par une défiance absolue à l'égard de toute dialectique théologique, Luther a dissocié la Parole de Dieu et l'Eglise dans sa sacramentalité. Sans peut-être le percevoir exactement, ce qu'il met en question c'est la compréhension traditionnelle même du mystère comme parole de Dieu dans la sacramentalité de l'Eglise, l'Ecriture *in mysterio*, comme disaient les théologiens. En élevant la Bible au-dessus de l'Eglise, au lieu de la voir *dans* l'Eglise, il provoque une rupture d'autant plus grave qu'elle touche au plus profond du mystère de cette Eglise.

Ici encore, c'est le statut même du rapport de la Parole et de la dialectique théologique que nous avons déjà vu mis en cause dans les premières ruptures que nous retrouvons. Mais jusqu'ici cette question du rapport de la parole et de la dialectique théologique n'intéressait qu'un aspect de la tradition, une tradition particulière se prétendait la tradition totale. Chez Luther, la volonté de pureté et de fidélité à la Parole de Dieu est poussée si profondément que c'est la tradition elle-même qui tout entière est mise en question.

Il faut reconnaître un lien de cause à effet entre les ruptures antérieures et les ruptures de la Réforme. Si Luther s'est senti capable de provoquer cette rupture, c'est sans doute à cause de la rupture précédente avec l'Eglise d'Orient. Il faut remarquer, d'autre part, que le sens traditionnel de l'Ecriture comme *sacramentum* a pu être mis en cause parce que, sur ce sujet, une fois de plus, on est à une période de développement. Les Pères, depuis longtemps, parlent de l'Ecriture comme source de la Parole de Dieu; mais depuis quelque temps déjà les théologiens ne s'entendent plus exactement sur la signification à donner à cette formule. Ils affirment constamment depuis le Moyen Age que tout est donné dans l'Ecriture, et cependant, de plus en plus, ils reconnaissent que telle ou telle tradition n'est pas donnée dans cette Ecriture. Le P. de Vooght l'a heureusement rappelé.

Notons enfin que si Luther a mis en question cette tradition de l'Eglise dans son orientation profonde, c'est par volonté de fidélité proprement religieuse et dans une volonté de rénovation de la vie religieuse elle-même : sa réforme entend être le refus d'un certain état de l'institution ecclésiale; elle engage le statut de l'homme tout entier.

Des auteurs ont souligné le sens particulièrement aigu que Luther a de la personne et sa totalité : il a le souci de la transformation de l'homme dans sa totalité par l'action du Christ et il a horreur des distinctions de facultés qui lui semblent étrangères au rythme propre de la vie. Il semble d'ailleurs que Luther participe dans cette découverte d'un certain personnalisme à la mentalité de toute une époque qui découvre le sens de la responsabilité personnelle dans l'action concrète.

Ce qui est ici en question, c'est la perfection de l'Eglise, la correspondance à son être donné par Dieu; en d'autres termes, la vérité de son existence. C'est l'Eglise dans son devenir auprès des hommes dans leur développement personnel. Le problème que pose Luther et qu'il continue de poser à la vie de l'Eglise et à la mission de l'Eglise, c'est celui de la signification exacte de l'écoute de la Parole de Dieu dans la vie de l'Eglise. C'est celui de l'actualisation de la vie religieuse dans la vie concrète de l'Eglise. En d'autres termes, la signification même et la valeur de l'authenticité des Eglises pour un témoignage de vérité.

Nous avons ainsi retrouvé une fois de plus le problème de la Parole de Dieu et de la tradition. Une fois de plus aussi, à travers cette crise, se dégage le critère de l'interprétation indéfectible de la Parole de Dieu, le magistère ecclésiastique. C'est à partir de la Réforme que le magistère prend de plus en plus sa signification et son importance. Il ne cessera de se dégager de plus en plus comme critère de la mission de l'Eglise. La crise de la Réforme, par la profondeur même de sa mise en question, amène à se poser le problème même de la foi, de sa présence dans le monde et de son critère infaillible. Tant et si bien que le problème qui sépare le plus radicalement protestants et catholiques, c'est le critère même du développement et la signification de ce développement. M. Mehl, par exemple, ne conteste pas le développement. Il n'a pas de difficulté à reconnaitre que « l'Eglise puisse et doive faire des progrès dans l'intelligence de la révélation. C'est même là l'office propre des théologiens dans l'Eglise. Il est bien vrai que cette révélation est un mystère, et que pour sonder ce mystère des profondeurs de Dieu il n'est pas de trop de la suite des générations », mais il refuse le développement du Magistère, de la Primauté de Pierre, de la mariologie, en bref le développement institutionnel que nous croyons utile à l'interprétation de la Parole divine. Remarquons d'ailleurs, nous aussi nous croyons à la régulation supérieure de la Parole de Dieu : la tradition dans son ensemble est un principe de continuité antérieur et supérieur au Magistère dont le rôle n'est que ministériel et interprétatif, tout mesuré qu'il est par l'Ecriture et la tradition apostolique constitutive.

Ainsi, les divisions chrétiennes, si l'on veut les examiner dans une vue d'ensemble pour essayer d'en dégager les causes communes, concernent toutes le mystère de l'Eglise dans la durée de sa croissance missionnaire : nous avons constamment rencontré les trois termes, *mission, tradition, développement* dans leur liaison intime. Ces constatations seront d'une importance particulière lorsque nous voudrons découvrir les remèdes à ces divisions.

# Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes

*par le*
R. P. Dom Paul de Vooght, O. S. B.

Je voudrais signaler ici deux études catholiques récentes sur l'Ecriture et la tradition, puis en tirer quelques conclusions tout en versant au débat certains éléments nouveaux.

Aucune théologie catholique n'est possible en la matière, sans que soit fixé au préalable le sens exact du décret du Concile de Trente sur les Livres Saints et les traditions apostoliques. Dans sa quatrième session (8 avril 1546), le Concile déclara que l'Evangile de Jésus-Christ nous est transmis comme la source de toute vérité salutaire dans des livres écrits et des traditions non écrites : *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*[1]. Ce membre de phrase, la théologie post-tridentine, sous l'influence prépondérante de Canisius et de Bellarmin, l'a généralement compris comme si la parole de Dieu, révélée par Jésus-Christ (il s'agit ici des vérités essentielles touchant la foi et les mœurs), nous avait été conservée et transmise dans deux « sources » ou deux « réservoirs » strictement différents. Les théologiens catholiques admettent, il est vrai, que certaines vérités salutaires peuvent être identifiées dans les deux sources à la fois. Il n'en est pas moins sûr pour la quasi unanimité d'entre eux, depuis Trente, que les deux sources sont, en soi, absolument distinctes et que certains dogmes sont exclusivement puisés à l'une ou à l'autre.

L'étude de l'élaboration du fameux décret tridentin montre, au contraire, que le Concile n'a nullement défini cette double voie de transmission du révélé ni que « la tradition se distingue totalement de l'Ecriture eu égard *aussi bien à la chose*

1. Denz., 783.

*transmise qu'au moyen de transmission*[2] ». Tour à tour, M. Edmond Ortigues[3] et M. J. B. Geiselmann[4] en ont fait l'éclatante démonstration. A M. Ortigues revient le mérite d'avoir été le premier à la faire et d'avoir esquissé une théologie renouvelée des « sources » de la Révélation. M. Geiselmann a élargi la question du point de vue historique, en mettant à nu les éléments d'information dont se servirent les Pères qui ont élaboré le décret. Il a complété ensuite son étude par un examen du sort qui fut fait à l'Ecriture et à la tradition dans la théologie allemande depuis le Concile de Trente.

Au Concile, deux tendances se sont heurtées. L'une avait triomphé dans une première rédaction du décret qui, au lieu de la conjonction *et*, placée entre Ecriture et tradition, avait employé la tournure : *partim in libris scriptis et partim in sine scripto traditionibus*. On voyait apparaître ainsi une coupure nette entre deux moyens de transmission du révélé, exactement dans le sens où la théologie post-tridentine l'entendit ensuite. Le cardinal del Monte et les évêques Pietro Bartano et Tommaso Casella s'étaient montrés, entre autres, les partisans de cette formule. Celle-ci concordait en gros avec l'opinion représentée immédiatement avant le Concile par des théologiens comme Cochlée, Alphonse de Castro, Fabri, Herborn, Gropper. Mais elle avait, en fait, été reprise littéralement à deux théologiens, John Fisher et Jean Eck qui, eux, avaient lu le *partim-partim* dans une traduction défectueuse du pseudo-Denys, faite par Ambroise Traversari, abbé camaldule (1431). Jean Driedo aussi (1533) et Melchior Cano (vers 1546) avaient puisé à la même source la même interprétation incorrecte du pseudo-Denys.

Cependant au *partim-partim* s'étaient opposés surtout deux évêques, Nacchianti et Bonucci qui n'hésitèrent pas à soutenir que tout ce qui concerne le salut (toute vérité salutaire) était consigné dans l'Ecriture. Ils s'appuyaient sur une tradition théologique beaucoup plus importante que celle de leurs adversaires. Sur Vincent de Lérins, avant tout, inconnu au moyen âge, mais dont le *Commonitorium* venait d'être imprimé en 1528. Vincent de Lérins lui-même était l'héritier d'une tradition qui remonte à Irénée et qui s'est maintenue (ainsi toujours M. Geiselmann) à travers tout le moyen âge.

Devant l'opposition de Nacchianti et de Bonucci, le Concile renonça à l'expression *partim-partim* et la remplaça par la

2. H. Pérennès, art. *Tradition*, dans le *Dict. apol. de la Foi cath.*, t. IV, c. 1784; cf. A. Michel, art. *Tradition*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. XV A, c. 1347.

3. Edmond Ortigues, *Ecritures et Traditions apostoliques au Concile de Trente*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXXVI, 1949, pp. 270-299.

4. J. B. Geiselmann, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Ueberwindung in der katholischen Theologie*, dans *Una sancta*, t. XI, 1956 (3), pp. 131-150. On trouvera ci-après cette étude en traduction française.

conjonction *et*. Il est dès lors évident que ce *et* ne doit pas être interprété dans le sens de *partim-partim*, précisément écarté par les Pères du Concile. Ceux-ci ne définirent pourtant pas non plus l'opinion Nacchianti-Bonucci. Ils ne définirent rien sur le rapport Ecriture-tradition. Ils se contentèrent d'une formule de compromis. D'après celle-ci, l'Evangile de Jésus-Christ nous est conservé et transmis par l'Ecriture et la tradition. C'est tout. Comme s'exprime M. Ortigues : « En résumé, ce qui est défini, c'est l'intégrité de la fonction apostolique. Les apôtres nous ont transmis la source divine, la Parole de Dieu, à la fois par les Ecritures et par l'établissement de l'Eglise. Ces deux choses sont inséparables... On ne perçoit la pureté de l'Evangile que dans l'unité du témoignage rendu par l'Ecriture et par l'Eglise[5]. » Il restait à la théologie de définir le rapport Ecriture-tradition.

Malheureusement, les théologiens post-tridentins, ignorant la genèse du décret sur les Livres Saints et les traditions apostoliques, comprirent la conjonction *et* dans le sens de *partim-partim*. Ils propagèrent l'idée des deux sources distinctes de la Révélation. Ils prirent comme un dogme ce qui n'était qu'une opinion théologique que le Concile avait refusé de définir. L'opinion des deux sources prévalut jusqu'à aujourd'hui. Elle sclérosa la théologie et durcit la controverse avec les protestants.

M. Geiselmann nous montre cependant comment certains théologiens allemands tentèrent de sortir de l'impasse. Lessing (1729-1781) créa la théorie de l'*evangelium ante evangelia*. D'après celle-ci, la tradition orale était initialement la source unique de la totalité de la foi. L'Ecriture était le dépôt partiel le plus ancien de la vérité révélée. D'où la formule : *partim in scriptura, totaliter in viva traditione*. Pour Lessing, cette tradition était contenue dans les symboles des quatre premiers siècles. Knüpfel, d'accord avec Lessing sur la formule générale, estimait pourtant que la tradition orale n'était pas close avec l'achèvement du quatrième siècle. Il voulait bien l'étendre au-delà, mais « au maximum jusqu'à saint Bernard ». Jean Adam Moehler (1796-1838) la prolongea jusque dans la prédication vivante de l'Eglise. Il soutenait que la tradition, intimement imbriquée à l'Ecriture, complétait celle-ci dans le détail et rendait possible l'intelligence de l'ensemble. C'est à cette même imbrication qu'aboutit finalement aussi, après quelques hésitations, Jean Ev. Kuhn. L'Evangile apparaissait ainsi comme *totum in scriptura et iterum totum in viva traditione*.

M. Geiselmann marque son accord avec cette formule et il définit en conséquence le point de départ d'un dialogue interconfessionnel sur le thème Ecriture-tradition :

« 1° L'essence de la Parole de Dieu est annoncée aux hommes et c'est

5. *Op. cit.*, p. 288.

dans la prédication vivante de l'Eglise que Dieu nous adresse la Parole. 2° Cette même prédication nous rend présent le kérygme apostolique, interprété puis adapté à la mentalité des auditeurs. 3° L'Ecriture est le témoignage, opéré par l'Esprit, du kérygme apostolique originel et vivant. Elle recouvre l'essentiel de son contenu. Il n'est plus question que l'Ecriture ait un contenu incomplet, mais il y a nécessité de l'interpréter. 4° Cette interprétation, en ce qui regarde la foi et les mœurs, existe en vue du bien de la communauté de foi confiée à l'Église. Elle interprète d'autorité, elle lie donc la communauté des croyants[6]. »

M. Ortigues était arrivé à des conclusions sensiblement pareilles. Il avait noté en particulier que

« l'autorité de l'Eglise et l'autorité de l'Ecriture ne dérivent pas l'une de l'autre : elles viennent directement de l'Esprit-Saint, l'une par l'assistance promise aux apôtres jusqu'à la fin des temps, l'autre par l'inspiration que la canonicité se borne à reconnaître[7] ».

Cependant, alors que M. Geiselmann admet que l'Ecriture « recouvre l'essentiel du contenu du kérygme apostolique, originel et vivant », M. Ortigues préfère dire que « l'Eglise possède une certaine spontanéité dans l'économie du message[8]. » Il est bien entendu que « l'Ecriture, interprétée dans l'Eglise sous la lumière de l'Esprit-Saint, est l'axe dominant de toute l'économie traditionnelle[9] ». Il arrive néanmoins que l'Eglise définisse un dogme qui ne peut se déduire de l'Ecriture. Mais, ce sera un dogme que l'Ecriture aide à comprendre. L'Eglise interprète ainsi, d'après une formule assez ingénieuse de M. Ortigues, non pas seulement le texte de la Bible, mais aussi « la réalité divine qu'elle porte « sacramentellement » et que l'Ecriture lui indique[10] ».

Les deux études de M. Ortigues et de M. Geiselmann, sans réplique en ce qui touche au Concile de Trente, appellent quelques réflexions d'ordre théologique. M. Geiselmann affirme que l'Ecriture recouvre l'essentiel du message évangélique, qu'il ne peut être question qu'elle ait un contenu incomplet et que la fonction du Magistère (tradition active) consiste à l'interpréter. Il maintient ainsi dans sa rigueur la formule de Jean Adam Moehler : *totum in scriptura et iterum totum in viva traditione*. Cette opinion est-elle soutenable ? Et, plus particulièrement, est-il vrai que *tout* est dans l'Ecriture ? M. Ortigues ne le pense

6. *Op. cit.*, pp. 149-150.
7. *Op. cit.*, p. 292.
8. *Op. cit.*, p. 293.
9. *Op. cit.*, p. 295.
10. *Op. cit.*, p. 196.

pas tout à fait. D'après lui, l'interprétation du Magistère s'étend au-delà de la Bible. Elle a aussi pour objet « la réalité divine qu'elle (c'est-à-dire l'Eglise) porte sacramentellement ». Il en arrive ainsi à admettre, sans aucun doute en nombre restreint, des vérités salutaires qui ne sont pas d'Ecriture. Et, après avoir combattu avec force les deux « sources » objectives du message divin pour nous, il rétablit, mais d'une autre manière, la dualité. Il y a les vérités qui sont d'Ecriture et de tradition (active) et celles qui dérivent de cette « certaine spontanéité dans l'économie du message » qui est le propre de l'Eglise vivante. Si donc, pour M. Geiselmann, *tout* est dans l'Ecriture, pour M. Ortigues ce n'est que *presque tout*. Est-il possible de faire un choix décisif entre ces deux opinions ?

Avant de le tenter, une mise au point s'impose au sujet de la tradition scolastique, donnée par M. Geiselmann comme entièrement favorable au *totum in scriptura*. Cette affirmation appelle des réserves.

Il est certain que les théologiens du moyen âge n'avaient pas l'idée de deux voies de transmission (« sources » ou « réservoirs ») de l'Evangile nettement tranchées, comme ce fut le cas des théologiens post-tridentins. On peut dire qu'*en général* ils étaient persuadés que toute vérité salutaire est, *en principe*, contenue dans l'Ecriture. J'ai rassemblé autrefois à ce sujet un nombre considérable de témoignages. Mais il est non moins certain qu'à côté de cette presque unanimité de *principe*, les théologiens scolastiques laissaient paraître des tâtonnements, des hésitations et, osons le reconnaître, des contradictions[11].

Cette incertitude s'exprime de manière surprenante chez Occam qui s'est évertué à réunir des arguments pour chacune des deux thèses en présence (« tout est dans l'Ecriture » et « tout n'est pas dans l'Ecriture »), mais en refusant de conclure. Cependant, Occam n'est pas le seul à n'avoir su se décider. L'insécurité régnait depuis longtemps, même chez les plus illustres comme Thomas d'Aquin et Bonaventure. Elle s'aggrave pour nous du fait que la notion d'*être dans, être contenu dans* n'était pas toujours clairement définie et que la nomenclature des vérités indispensables au salut ne concorde pas sur toute la ligne avec celle que nous professons aujourd'hui.

Ainsi, comme l'a remarqué M. Per Erik Personn[12], saint Thomas d'Aquin qui, d'une part, n'hésitait pas à écrire que toute vérité salutaire est dans l'Ecriture et n'admettait pas, d'autre part, que la confirmation et l'extrême-onction y fussent, en concluait que ces deux sacrements n'étaient pas indispen-

11. Pour toutes les références de ce paragraphe ainsi que pour les allusions qui suivent aux controverses praguoises autour de 1400, voir notre ouvrage, *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XII^e siècle et le début du XV^e*..., Paris et Bruges, 1954.

12. Per Erik Personn, *Quelques Réflexions sur l'Ecriture et la tradition chez Thomas d'Aquin*, dans *Positions luthériennes*, t. V, 1957 (2), pp. 105-116.

sables au salut[13]. Cependant le même saint Thomas, après avoir constaté que la sanctification de la Vierge dès le sein de sa mère n'est pas relatée dans l'Ecriture, estime que ce n'est pas un motif de rejeter cette vérité. Car, dit-il, saint Augustin[14] admet par exemple que la Vierge a été élevée au ciel, bien que ce fait ne soit pas affirmé dans l'Ecriture[15]. Saint Thomas, tout en ne rejetant pas — est-ce utile de le faire remarquer ? — les sacrements de confirmation et d'extrême-onction et tout en admettant l'Assomption de Marie, ne considérait pas ces vérités comme indispensables au salut. Si on l'invoque donc en faveur de l'idée que toute vérité salutaire est dans l'Ecriture, son témoignage n'est pas entièrement concluant du fait qu'il ne raisonnait pas sur la même « liste » de vérités salutaires que nous. En d'autres mots, même s'il a cru, à son époque, que toute vérité salutaire est dans l'Ecriture, il n'est pas absolument sûr qu'il en aurait dit autant aujourd'hui. Les vérités salutaires n'ont pas augmenté *en soi*, mais celles qui sont aujourd'hui reconnues comme telles, définies et imposées sous peine d'anathème par l'Eglise, sont plus nombreuses qu'autrefois et, la plupart du temps, sont de celles dont le lien avec l'Ecriture n'est pas des plus apparents.

Saint Bonaventure n'hésite pas à écrire qu'on ne peut rien affirmer qui n'ait été rendu évident par les Saintes Ecritures, mais il avoue aussi que le *Filioque* ne se trouve pas dans les évangiles et il ignore tout d'un argument scripturaire en faveur de la confirmation.

Au XIV^e siècle, les incertitudes et les tâtonnements continuent à propos du *Filioque*, de la confirmation, de l'extrême-onction, des indulgences, des formules de la consécration, de la primauté romaine... Ces vérités sont-elles dans l'Ecriture ? Y sont-elles virtuellement, implicitement ou « très » implicitement ? Ou, n'y sont-elles pas du tout ? On recueille à ce sujet

13. « Ad primum ergo dicendum quod multa Dominus fecit et dixit quae in Evangeliis non continentur. Illa enim praecipue curaverunt Evangelistae tradere quae ad necessitatem salutis et ecclesiasticae dispositionis pertinent; et ideo potius institutionem baptismi et poenitentiae et eucharistiae et ordinis a Christo factam narraverunt quam extremae unctionis vel confirmationis quae neque sunt de necessitate salutis neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiae pertinent. Tamen de olei unctione fit mentio in Evangelio, Marc, VI, ubi dicitur quod Apostoli oleo ungebant infirmos » (In *IV Sent.*, d. XXIII, q. 1, art. 1, q^a 3, ad 1).

14. Le sermon auquel Thomas d'Aquin fait allusion n'est pas de saint Augustin.

15. « Respondeo dicendum quod de sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de ejus nativitate mentionem facit. Sicut tamen Augustinus rationabiliter argumentatur quod cum corpore sit assumpta in coelum (quod tamen Scriptura non tradit) ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quod illa quae genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis*, prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit. Unde, ut legitur (Luc, I, 28) : *Angelus ei dixit : Ave gratia plena...* » (*Summa theol.*, III, q. 27, art. 1, in c.).

les réponses les plus discordantes et elles cheminent toujours de pair dans les mêmes écrits avec le principe que toute vérité salutaire est dans l'Ecriture.

En rapprochant trois textes de Duns Scot, on se rendra parfaitement compte de l'ambiance séculaire de la question. A trois pages différentes du même volume de ses œuvres complètes, on peut lire : 1° que la Sainte Ecriture contient pleinement la doctrine nécessaire au *viator*; 2° que beaucoup de vérités nécessaires ne sont pas exprimées dans la Sainte Ecriture, bien qu'elles y soient contenues virtuellement; 3° que certains articles de foi ne furent pas « écrits », mais transmis *per consuetudinem*...

Aussi étrange que cela paraisse, il y a sur la présence des vérités salutaires dans la Bible une double unanimité chez les scolastiques de tout âge et de tout poil. Sur le principe d'abord : que *tout* est dans l'Ecriture. Sur le fait ensuite que ce principe, ils ne l'ont jamais soutenu rigoureusement.

Le refus de prendre parti des Pères du Concile de Trente ne se dessine donc pas sur l'arrière-fond de deux sentences théologiques nettes et opposées, entre lesquelles il ne désirent pas choisir. Leur refus est fondé (pour autant du moins qu'il s'agit des scolastiques) sur un état de fait plusieurs fois séculaire d'hésitation et d'indécision. Les scolastiques étaient très enclins à penser que toute vérité salutaire est dans l'Ecriture, mais ils ne se sentirent jamais entièrement assurés de leur fait.

Malgré cela, la formule de Jean Adam Moehler *totum in scriptura et iterum totum in viva traditione*, celle, en somme, des scolastiques, tout hésitants qu'ils fussent, et celle de M. Geiselmann, sans les réserves de M. Ortigues (en cela parfait scolastique), cette formule a beaucoup de raisons qui plaident pour elle et elle s'intègre dans une théologie de l'Ecriture-tradition parfaitement cohérente, encore que, peut-être, un peu subtile.

En premier lieu, toutes les vérités salutaires paraissent devoir se trouver dans l'Ecriture, parce que l'Eglise ne les enseigne jamais sans s'y référer. Au premier concile chrétien, à Jérusalem, les apôtres prirent des décisions en vertu d'un pouvoir qu'ils exerçaient en union avec le Saint-Esprit. *L'Esprit-Saint et nous-mêmes avons décidé*... (Act., XVI, 28). Tout le récit des Actes d'ailleurs est imprégné de la foi des apôtres à une collaboration directe et incessante de l'Esprit-Saint. Mais, passé l'âge apostolique, nous ne retrouvons plus exactement cette ambiance. Pour justifier leurs décisions doctrinales (comme les Pères de l'Eglise, puis les théologiens, pour exposer et défendre leurs positions), les évêques et les conciles en appellent, non plus directement à l'Esprit-Saint, bien qu'ils l'invoquent avec ferveur, mais à l'Ecriture[16]. Cette référence est constante dans

16. La transition de la tradition orale à la tradition écrite des évangiles

tous les actes doctrinaux importants. Elle ne fait défaut à aucune définition conciliaire. Elle n'est absente ni des décrets du Concile de Trente, ni de ceux du Vatican. Elle figure en bonne place dans l'acte pontifical qui définit l'Assomption de la Vierge Marie. Il parait ainsi évident que l'Eglise elle-même est la première à nous enseigner l'indispensable référence à l'Ecriture de toutes les vérité du salut qu'elle nous enseigne.

La référence à l'Ecriture a ensuite un caractère absolument unique. A mesure que le temps s'écoulait, les références du Magistère aux décisions et doctrines déjà officiellement reçues, ont été naturellement ajoutées à la référence à l'Ecriture. L'Eglise a souvent rappelé opportunément ses propres définitions et décisions, les doctrines qu'elle avait approuvées ou sanctionnées. Mais la référence à l'Ecriture a toujours gardé la première place, toutes les autres ne faisant que s'*ajouter* à celle-là. En outre, d'un dogme, ou d'une proposition doctrinale, à un autre, les témoignages cités varient. Le Concile de Nicée ou saint Augustin ne sont pas invoqués dans tous les cas, mais la référence à l'Ecriture est constante. Première et constante et, de ce fait, unique.

Elle l'est encore pour un autre motif. Dans la théologie catholique, l'Ecriture et elle seule est considérée comme la parole de Dieu, inspirée et sans erreur, valant par elle-même sans autre confirmation. Aucune doctrine d'aucun Père de l'Eglise, à fortiori d'aucun théologien, n'a cette valeur. Les enseignements des Pères et des théologiens n'aident à fixer la doctrine de l'Eglise que pour autant qu'ils font partie d'un *consensus* plus large.

Depuis que la Révélation est close, l'Ecriture est à peu près à l'autorité doctrinale de l'Eglise ce que l'Esprit-Saint était sans intermédiaire aux apôtres (*Visum est Spiritui Sancto et nobis*). Non pas que l'Esprit n'anime plus l'Eglise, mais il ne la guide pas indépendamment d'un document objectif, absolument hors de pair, écrit par Dieu lui-même et laissé à l'Eglise comme point de référence immuable : l'Ecriture. Il semblerait plutôt surprenant qu'une vérité du salut puisse être enseignée ou définie en dehors d'elle et, en tout cas, cela est contraire à ce qu'insinue la pratique immuable de l'Eglise.

A quoi nous engage le *totum in scriptura* de la thèse Moehler-Geiselmann et comment nous conduit-elle au bon éclairement de la seconde partie de l'apophtegme : *simul totum in viva traditione* ?

Il est évident que l'inclusion des vérités salutaires dans la Bible revêt un caractère particulier, difficilement réductible aux catégories habituelles.

est admirablement résumée par Mgr L. Cerfaux dans *La Voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, 2e éd., Paris, 1956.

En premier lieu, les vérités chrétiennes, ou même seulement les dogmes strictement définis ne sont pas dans l'Ecriture de manière explicite, en toutes lettres. On peut même dire que nous ne lisons dans l'Ecriture l'affirmation explicite d'aucun dogme. Beaucoup dépend, évidemment, de la rigueur donnée au mot *explicite*. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est qu'aucun dogme n'y obtient la formule achevée qu'il a fini par acquérir dans l'Eglise. avec ses nuances précises et ses contours nettement dessinés, l'exclusion des interprétations fausses ou moins exactes, ses connexions avec l'ensemble de la doctrine.

Lorsque les scolastiques affirmaient que toutes les vérités salutaires étaient dans l'Ecriture, ils tempéraient souvent aussitôt leur affirmation en ajoutant *saltem implicite* ou même *valde implicite*. Le mot *implicite* pourrait-il vouloir dire ici que tout ce que l'Eglise enseigne strictement comme vérité salutaire, puisse au moins être déduit de propositions scripturaires évidentes par des raisonnements du genre appelé « métaphysico-inclusif » ? Ce n'est pas le cas. Ce serait, en effet, s'abandonner à de singulières illusions que d'imaginer à l'origine de toute vérité du salut, reçue dans l'Eglise, au moins une proposition biblique explicite d'où elle aurait été déduite avec une rigueur métaphysique. Il paraît moins téméraire d'admettre qu'un certain nombre de points de la doctrine chrétienne sont descendus, par la voie du raisonnement métaphysique, de vérités révélées dans l'Ecriture et qui y ont été recueillies par analyse critique et littéraire et comparaison de textes. Le raisonnement aurait ainsi été opéré à partir non pas de telle ou telle *phrase* biblique à laquelle on aurait supposé une portée philosophique qu'elle n'a pas, mais à partir d'*idées* bibliques indiscutables et donc indiscutablement révélées.

Un fait est évident. Même s'il fallait admettre que certains dogmes sont explicitement dans l'Ecriture et que d'autres peuvent en être déduits par des raisonnements indiscutables, il reste que ce n'est pas le cas de tous les dogmes et de toutes les doctrines salutaires « essentielles ». Où est-il *écrit* que le baptême est un sacrement ? Il faut un certain nombre de démarches de l'esprit pour le concevoir. Et où le purgatoire et la confirmation sont-ils manifestés avec une évidence telle que personne, pourvu qu'il ne soit privé d'entendement, ne puisse les nier ? Si nous voulons préciser en général le mode d'inclusion des vérités chrétiennes dans la Bible, nous ne parlerons donc pas d'une présence *explicite* qui n'est tout au plus — et encore ! — que l'exception. Nous éviterons aussi de donner un sens trop strict à la présence *implicite*, surtout si nous la pensons dans les catégories d'Aristote. Nous nous contenterons d'affirmer que toutes les vérités chrétiennes ont dans l'Ecriture un point d'attache quelconque. Elles y sont, ou affirmées avec plus ou moins de clarté ou insinuées seulement ou, si l'on permet l'expression, mises en route ou conservées à l'état d'écho, parfois assourdi.

S'il est admis qu'il y a toujours un lien, il faut se rendre à l'évidence qu'il est parfois ténu. Au moins devant la raison raisonnante...

A y regarder ainsi de près, le degré d'inclusion des vérités salutaires dans l'Ecriture n'est pas tellement différent de l'une à l'autre. Si des raisons théologiques nous ont déjà conduits à penser à priori que *tout* est dans l'Ecriture, nous constatons aussi à posteriori que la classification *partim-partim*, écartée par le Concile de Trente, correspond mal à la réalité. La Trinité divine, les deux natures du Christ, la présence eucharistique, le caractère sacrificiel de la messe ne sont pas des vérités puisées *exclusivement* dans le texte de l'Ecriture. Pour s'en convaincre, il suffit de penser au sort de ces vérités dans des esprits, même chrétiens, mais qui se sont émancipés de l'autorité du Magistère. Par contre, les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de Marie ne reposent pas que sur la tradition (objective et Magistère). Ils ont aussi un lien avec la Bible. La preuve en est que les textes pontificaux qui les définissent commencent, dans l'un comme dans l'autre cas, par s'y référer formellement.

Le caractère général de l'inclusion des vérités du salut dans l'Ecriture, compris de cette manière, appelle comme corollaire indispensable à la transmission de l'Evangile la fonction du Magistère. La lettre écrite a besoin du souffle de la parole. Seule, elle souffre d'une singulière impuissance que son assomption dans l'ordre de la grâce n'a pas changée. Notre-Seigneur n'a pas ordonné à ses apôtres d'écrire ou de transmettre une loi écrite mais de prêcher. *Fides ex auditu.* Une controverse qui éclata à Prague dans les premières années du XV^e^ siècle entre deux théologiens, Jean Huss et Etienne de Paleč, peut grandement nous éclairer là-dessus.

Au grand scandale de Huss, Paleč avait déclaré que l'Ecriture était une *res inanimata.* Ce scandale est aisé à comprendre. Il paraît, en effet, incroyable qu'un théologien ait osé traiter de chose morte la parole de Dieu, l'Ecriture dictée par le Saint-Esprit. L'affirmation était d'autant plus insupportable qu'elle allait à l'encontre de tout ce que, non seulement les Pères de l'Eglise, mais tout le moyen âge avait toujours accepté.

Si, d'après des statistiques récentes, la Bible est aujourd'hui, de tous les livres, le plus répandu, le plus lu et le plus étudié, l'érudition moderne a prouvé aussi qu'il l'était déjà au moyen âge. Dans la vie comme dans l'art, pour la piété comme pour la théologie, elle était la source vivante, indispensable, unique, incomparable. Les travaux de Hans Rost[17] et de beaucoup d'autres ne nous permettent pas de l'ignorer. La Bible fut souvent traduite en langue vulgaire pendant le moyen âge et

17. Hans Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, Augsbourg, 1939.

donnée en lecture aux clercs et aux laïcs. C'est une légende que la Réforme ait mis, la première, la Bible aux mains des fidèles. Le fait est que les Réformateurs ont profité de l'invention de l'imprimerie et, comme ils répandaient le texte sacré dans un esprit nouveau et antiromain, ils ont provoqué un réflexe de défense de la part de l'Eglise de Rome. Jusqu'au début du XVe siècle, rien de tel n'apparaît dans l'attitude de l'Eglise vis-à-vis de la Bible. La mise en garde, non pas contre l'Ecriture, mais contre une certaine manière de l'entendre, est un phénomène typique de la Contre-Réforme.

Qu'un état de tension se fût cependant créé dans l'Eglise, à Prague notamment, au début du XVe siècle, l'avis surprenant de Paleč le prouve. Que ce théologien ait pu en arriver à traiter l'Ecriture de texte mort et à s'inscrire en faux contre une doctrine commune et un sentiment commun à toute la chrétienté, cela n'a pu se faire d'une manière gratuite. Son propos, s'il est sans excuse, n'est pas sans explication. A l'adversaire auquel il jetait l'étrange parole, il reprochait, en même temps, d'interpréter l'Ecriture à sa fantaisie au lieu d'en accepter le sens fixé par l'Eglise romaine. Pour Paleč, il n'y avait que deux issues. Ou bien, on acceptait le sens de l'Eglise romaine, ou bien on y opposait le sien propre. Mais, dans la seconde hypothèse, on supprimait pratiquement tous sens à l'Ecriture, celle-ci n'ayant en réalité que celui reconnu et approuvé par Rome. C'est dans le contexte de cette pensée qu'il faut replacer la *res inanimata*. Paleč ne pensait pas nier le caractère de Parole de Dieu de la Sainte Ecriture ni la vertu de sanctification qui émanait d'elle dans le lecteur pieux. Car il était, lui aussi, comme encore beaucoup de théologiens de son époque, un lecteur assidu de la Parole divine. Mais il croyait que l'Eglise était juge de l'interprétation de l'Ecriture ou, en d'autres mots, que la Bible avait le sens, non pas que l'Eglise y introduisait arbitrairement, mais qu'elle y découvrait infailliblement. Sans le témoignage (au moins implicite) de l'Eglise, le sens de la Bible restait incertain et la Bible elle-même n'était plus qu'une matière sans forme (au sens scolastique du mot), un corps sans âme, une... *res inanimata*.

Malgré la raideur inaccoutumée d'une expression mal sonnante, offensante pour les oreilles pieuses et prêtant à équivoque, Paleč n'exprimait pas moins une position essentielle du catholicisme traditionnel. Il était faux de dire que l'Ecriture était une chose morte, mais il était exact que, coupée du Magistère qui en a la garde ou interprété dans un esprit de révolte contre le Magistère, elle devient la chose morte dont il parlait. Les vérités du salut, toutes présentes avec plus ou moins de clarté dans l'Ecriture, sont ainsi, à cause de l'infirmité même de la parole écrite et à cause de l'économie du salut, confiées au Magistère vivant, nécessairement toutes aussi dans la *viva traditio*. Ecriture et tradition ne sont pas comme deux réservoirs

étanches posés l'un à côté de l'autre. Elles sont inséparablement à l'origine vivante de toutes les vérités du salut.

Une question se pose alors : Peut-on *prouver* la légitimité de l'emprise décisive du Magistère vivant sur la Parole écrite ? Le question, d'importance, parait encore une fois pouvoir emprunter quelque lumière aux controverses suscitées par les idées wiclifiennes à Prague au début du XV^e^ siècle. Un théologien allemand, Henri Totting de Oyta, proposa alors au rapport Ecriture-tradition active (ou Magistère) une solution fort simple. Il crut concilier la position traditionnelle des scolastiques (*tout* est dans l'Ecriture) avec les difficultés classiques qu'elle soulevait (le *Filioque*, l'extrême-onction, etc.) en affirmant que toute vérité, enseignée par l'Eglise, était par le fait même vérité biblique. Puisque l'Ecriture, disait-il, contient le Magistère, elle contient aussi tout ce que le Magistère contient, avant tout son enseignement. Toutes les vérités du salut, retenues par l'Eglise, se trouvent ainsi dans l'Ecriture... L'opinion de Totting est inacceptable. Elle consiste à déclarer le problème résolu en refusant de l'étudier.

L'eût-il vraiment entrepris, Totting n'aurait pas abouti à une conclusion plus convaincante, car dès l'abord il aurait été empêché de *prouver* que le Magistère est dans l'Ecriture. Cette preuve, telle que Totting l'entendait, ne peut être donnée. L'Eglise, elle-même, il est vrai, invoque les textes de l'institution de l'épiscopat et du primat. Mais, en le faisant, elle agit d'une manière strictement pareille à celle qu'elle adopte à l'égard de toutes les vérités chrétiennes proposées à la foi des fidèles. Elle donne ses « références bibliques ». Mais ces références ne suffisent pas, impuissantes qu'elles sont à *prouver*, à elles seules, aucun dogme chrétien, sans l'éclairement du Magistère. Les dogmes de la tradition active ou de l'infaillibilité de l'Eglise ou de l'infaillibilité personnelle du pape, s'ils sont dans l'Ecriture (comme tous les autres dogmes) n'y sont perçus sans possibilité d'erreur que par l'Eglise elle-même. Le Magistère infaillible, qu'on tenterait de prouver par la *seule* Ecriture, est ainsi déjà présupposé à l'usage catholique qu'on ferait de l'Ecriture. L'*ultima ratio* au-delà de laquelle il n'y a plus rien à prouver (comme au-delà de l'évidence en métaphysique) est ainsi le Magistère appuyé sur l'Ecriture (ou l'Ecriture éclairée par le Magistère). « Il y a là, écrit très justement M. Ortigues, comme un à priori de la foi. » Le Magistère ne *prouve* pas la véracité de l'Ecriture et celle-ci ne *prouve* pas le Magistère. Les deux s'éclairent mutuellement et si, en pratique, le dernier mot appartient à la *Viva Traditio*, cela tient à la mission confiée par le Christ aux apôtres, sinon à la nécessité même des choses.

On peut encore citer à ce propos l'intervention dans les disputes praguoises (1409) du Parisien Jacques de Nouvion. A ceux qui tentaient de dresser contre le Magistère l'Ecriture telle

qu'ils l'entendaient, Nouvion répondait qu'ils ne le pouvaient sans illogisme. Ils admettaient bien que l'Eglise avait fixé le canon des Ecritures. A partir de ce moment, déclarait Nouvion, on ne voyait plus à quel titre on lui refuserait le droit d'en fixer le sens. *Qui potest plus potest minus*!

Un dernier mot sur ce qui sépare protestants et catholiques dans cette question, ou plutôt, sur ce qui les séparait à l'origine. Contrairement à ce que l'on croit encore trop souvent, la rupture ne se produisit pas sur le point de savoir si l'Ecriture était le livre unique, dicté par le Saint-Esprit, contenant en principe (sinon en tous ses détails) toute la Révélation de Dieu aux hommes en Jésus-Christ. Aucun catholique ne le niait et ce n'est pas Luther ni, encore moins, Wiclif, comme on l'a cru longtemps, qui a « découvert » la Bible. La question n'était pas non plus de savoir si le Magistère (comme la foi et la théologie) avait à tenir compte des anciens conciles, des doctrines patristiques, des liturgies séculaires et même des doctrines des théologiens et des termes « magistraux » introduits par l'Ecole. Les réformateurs ne le niaient pas et il semble paradoxal de reprocher aux Wiclif, Huss, Luther, Calvin, etc., dont les œuvres sont bourrées de textes *traditionnels*, de nier la tradition. Mais le paradoxe s'évanouit si, au lieu d'envisager la tradition « objective », on veut penser à la tradition active, au Magistère en exercice. Dans ce cas, nous mettons le doigt sur la plaie. Car toute la question était de savoir si l'autorité vivante exerçait encore et continuerait d'exercer jusqu'à la fin des temps son charisme d'enseignement avec, exactement, les mêmes droits que par le passé.

Lorsque Lessing imposait de *son* autorité le point final à la tradition à la fin du IVe siècle et Knüpfl à la mort de saint Bernard, ils n'étaient pas les premiers à circonscrire dans le temps la *viva traditio*. Wiclif, un siècle avant Luther, n'y avait pas manqué. Il ne niait pas la tradition. Il admettait le recours aux Pères, aux anciens conciles, aux travaux des théologiens, au Magistère vivant même, jusqu'au moment où l'Eglise lui avait paru s'être définitivement corrompue. Pour lui, la date fatidique était, en 1378, le jour où le grand schisme avait débuté. Ce jour, la foi à l'Eglise fut gravement ébranlée dans beaucoup de cœurs et, dans l'esprit de Wiclif, le protestantisme naquit en fait alors. Ce ne fut pas par le refus de la tradition (objective), mais par celui du Magistère.

Dans toute cette doctrine, un point reste, malgré tout, obscur. La formule Moehler-Geiselmann : *totum in scriptura et iterum totum in viva traditione* peut-elle emporter une entière conviction ? En sa faveur — nous l'avons vu — on peut invoquer une certaine logique (c'est une vue de l'esprit parfaitement coordonnée, « qui se tient »), la manière de procéder de

l'Eglise lorsqu'elle définit un dogme, la faveur des scolastiques et de quelques bons théologiens post-tridentins, la vénération de l'Eglise pour l'Ecriture comme parole de Dieu. Et si, à cause de ces motifs, des vérités du salut sans lien avec l'Ecriture paraissent choquantes, c'est un fait aussi qu'il y en a peu ou point qui soient suffisamment attestées par la seule Ecriture.

On peut opposer à ces arguments qu'une vue de l'esprit est impuissante devant les faits. L'Eglise, en outre, lorsqu'elle invoque l'Ecriture en faveur de tel ou tel point de doctrine, n'affirme pas toujours que ce point est strictement *contenu* dans l'Ecriture. Les scolastiques se sont contredits et les théologiens post-tridentins, dans l'ensemble, sont opposés aux positions Moehler-Geiselmann...

Alors, dans certains cas, s'agit-il encore d'interprétation de l'Ecriture par le Magistère, ou bien le lien entre l'Ecriture et la vérité enseignée est-il devenu si fragile qu'il vaut mieux parler de l'Eglise interprétant son propre mystère, comme dit M. Ortigues ? Qui oserait en décider ? Ni saint Thomas d'Aquin, ni le Concile de Trente ne se sont clairement prononcés. Mieux vaut s'en tenir à leur discrétion.

# Un malentendu éclairci : La relation « Écriture-Tradition » dans la théologie catholique[1]

*par*

Dr J. R. Geiselmann (*Cath.*)

Tout dialogue interconfessionnel, quel que soit le sujet étudié, débouche tôt ou tard sur la question : « Écriture ? », — ou bien : « Écriture et Tradition ? » Il est donc manifeste qu'il s'agit là d'une question fondamentale, sinon de la question fondamentale. Or, jusqu'à présent, de quelle façon se poursuit le dialogue interconfessionnel sur ce problème ? Les uns opposent au principe « Écriture et Tradition » le principe « Scriptura sola », et rejettent toute forme de tradition. Les autres, contre le principe scripturaire, soi-disant exclusif, de la Réforme, soutiennent que la Parole de Dieu nous atteint par deux voies : l'Écriture et la Tradition. Et même, précisent-ils, la Parole de Dieu se répartit entre l'Écriture et la Tradition; ou, en d'autres termes, la Sainte Écriture et les traditions qui nous furent transmises oralement contiennent chacune en partie — *partim-partim* — la Parole de Dieu. De fort bonne foi, ils croient ainsi traduire l'enseignement de l'Église, tel qu'il fut fixé au Concile de Trente. Les uns et les autres se fourvoyent.

*La tâche de nos journées sera, avant tout, d'éliminer du dialogue interconfessionnel les positions de départ erronées, et d'en chercher de véritables.* Cela a déjà été accompli pour les Églises évangéliques : les professeurs Rückert et Ebeling ont montré comment l'identification de l'Écriture et de la Parole de Dieu trahit les intentions authentiquement réformatrices de Luther; on ne saurait s'appuyer sur le principe « Scriptura sola » pour bannir de la Réforme toute idée de « tradition ». De notre côté, nous posons la question suivante : l'opinion selon laquelle

1. Cette importante étude, présentée lors d'une rencontre théologique entre catholiques et évangéliques en Allemagne (Pentecôte 1956), a paru dans la revue allemande *Una Sancta* (septembre 1956, pp. 131-150), sous le titre : *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Ueberwindung in der katholischen Theologie.* Nous savons gré à l'auteur et à l'éditeur d'avoir bien voulu nous autoriser à la reproduire en traduction française.

l'Écriture et les traditions contiennent chacune en partie la Parole de Dieu, est-elle réellement la doctrine de l'Église?

Le couple « Écriture-Tradition » appartient à une perception nouvelle de la foi de l'Église, perception qui se forma au Concile de Trente.

L'art baroque nous en fournit un indice non équivoque : il exprime cette nouvelle perception de la foi. Par exemple, celui qui pénètre dans l'église de Diessen, sur le lac Ammer, a le regard immédiatement attiré par les sculptes surabondantes de vie des quatre Pères de l'Église d'Occident; dressées en avant du maître-autel elles se détachent violemment, par leur teinte blanche, du fond brun-or. Ces quatre Pères sont en lieu et place des quatre Évangélistes : ils représentent la Tradition.

En l'église de Wies, l'artiste est plus audacieux. Dominique Zimmermann a placé, entre les colonnes doubles de la nef, les quatre Pères de l'Église latine; du côté de l'évangile, le pape Grégoire le Grand, portant les emblèmes de la tiare et de la colombe, symbole de l'Esprit-Saint, et saint Ambroise avec le bâton du pasteur, la ruche à ses pieds; du côté de l'épître, saint Augustin, le cœur entouré de flammes, et saint Jérôme avec le chapeau de cardinal, la tête de mort à la main, symbole de l'ascète. Ici également, ils représentent la Tradition. Mais l'artiste introduit un autre thème : le même motif, qui s'exprime dans la nef, il le reprend dans la composition admirable qu'est la chaire; quatre anges y portent les emblèmes des Pères de l'Église. On saisit le sens : le prédicateur n'interprète pas la parole scripturaire ici annoncée, d'après son opinion subjective, mais dans les questions qui touchent à la foi et aux mœurs, il se règle à l'intelligence que l'Église a toujours tenue et tient encore, c'est-à-dire, il suit les témoignages unanimes des Pères.

Dans la cathédrale de Weingarten, le thème est traité de la façon la plus complète : l'Écriture, la Tradition et l'Église y apparaissent en connexion indissoluble. Dans l'abside, les frères Asam ont peint le miracle de la Pentecôte : l'Église. Nous y reconnaissons les quatre prophètes, les quatre évangélistes et les quatre Pères de l'Église d'Occident. L'Église — c'est le thème — a son fondement dans l'Écriture, dans les livres canoniques de l'Ancien Testament (représentés par les prophètes) et du Nouveau Testament (représentés par les évangélistes), — et dans les « sine scripto traditionibus », dans la tradition orale; puis au-delà et au-dessus de tout se tient la Puissance de l'Esprit. Écriture, Tradition, Église forment un tout; l'artiste le manifeste. Ce faisant, il exprime ce que le Concile de Trente, dans sa session quatrième du 8 avril 1546, a défini des fondements de notre foi chrétienne. Les peintures de la cathédrale de Weingarten sont un commentaire grandiose des décrets de ce Concile.

## I

Nous étant proposé le titre : « un malentendu éclairci : la relation « Écriture-Tradition » dans la théologie catholique », nous nous devons d'abord de rechercher le critère qui, dans cette question, mesurera le travail de la théologie catholique. Il ne sera autre que *la doctrine du Concile de Trente sur l'Écriture et la Tradition.*

Nous étudierons spécialement le rapport que le concile définit ainsi : l'Évangile de Jésus-Christ est contenu « in libris scriptis et sine scripto traditionibus » — dans la Sainte Écriture et les traditions orales.

Que signifie ce « et »? A la question ainsi posée, les études les plus récentes de ce décret de Trente ne fournissent aucune réponse.

Auguste DENEFFE, dans son remarquable ouvrage sur le concept de « tradition », nous apprend que ce « et » a été substitué au « partim-partim » du projet primitif (l'Évangile de Jésus-Christ est en partie dans l'Écriture et en partie dans les traditions orales), mais il ne voit là aucun problème. Dernièrement, Ed. ORTIGUES a montré que ce « partim in sacris libris, partim in sine scripto traditionibus » vient de la pensée nominaliste, mais il ne précise pas la signification du « et » qui, dans le texte définitif, prit la place du « partim-partim ». Or c'est du sens de ce « et » que dépend la justification où nous sommes de parler d'une intelligence inexacte, par la théologie post-tridentine, d'un décret conciliaire sur la relation Écriture-Tradition.

Le Concile cherche à résoudre la question Écriture-Tradition, témoins de l'Évangile de Jésus, en les considérant dans le contexte plus large où elles se situent : *l'Évangile de Jésus-Christ*. Il ne nous est pas possible d'entrer dans le détail des débats sur les concepts d'Écriture et de Tradition; nous allons immédiatement au vif du sujet : *la relation de l'Écriture aux traditions, témoins de l'Évangile*. Le Concile mentionne deux témoins du message salvifique, prédit par les prophètes, annoncé par le Christ, prêché par les apôtres sous l'inspiration de l'Esprit-Saint : l'Écriture sainte et les traditions apostoliques.

Quelle est leur relation ? Le texte de la rédaction finale (8 avril 1546) la définit ainsi : l'Évangile est contenu dans les saintes Écritures et dans les traditions non écrites. Comment faut-il entendre ce « et » ? Toute la question est là. Ce « et », en effet, a une histoire, et d'elle nous apprenons au moins comment il ne faut pas l'interpréter. Par ce « et », le Concile n'a pas défini une relation « Écriture-Tradition » telle que le contenu de l'Évangile serait mécaniquement réparti entre deux témoins. S'il en était ainsi, l'Écriture et la Tradition ne contiendraient chacune qu'une partie de l'Évangile, et chacune ne porterait témoignage que pour sa partie. C'est l'opinion du cardinal DEL MONTE à la congrégation générale des théologiens, le 12 février 1546 : à son avis, la Révélation est en partie transmise par l'Écriture et en partie par la simple tradition. On retrouve cette conception mécanique de la relation « Écriture-Tradition » dans le projet primitif du décret, présenté au Concile le 22 février 1546 : « hanc veritatem partim continueri in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus — la vérité de l'Évangile est contenue en partie dans les livres de la Sainte Écriture, en partie dans les traditions orales. »

Comment en est-on venu à cette formulation ? Ce « partim-partim », prôné par le cardinal DEL MONTE et, à sa suite, par les théologiens de la congrégation du Concile, puis repris par le projet primitif du décret conciliaire, définit la relation « Écriture-Tradition » de la façon dont l'avait, en fait, formellement transcrite *une orientation bien déterminée de la théologie controversiste pré-tridentine*.

Pour COCHLÉE, la tradition complète le contenu de l'Écriture. Alphonse DE CASTRO est de l'avis que nombre de paroles et actes de Jésus n'ont pas été consignés par l'Écriture. Nous connaissons certains d'entre eux; il faut donc admettre que les apôtres les aient fait connaître de vive voix, et qu'ainsi passant de bouche à bouche et de cœur à cœur, ils nous sont parvenus — « sine alio quovis scripturae testimonio » — sans que l'Écriture sainte en dépose

témoignage. Mais Alphonse de Castro ne tire pas la conséquence que l'Écriture et la Tradition ne médiatisent qu'une partie de l'Évangile; COCHLÉE, FABRI, HERBORN et GROPPER, autres controversistes prétridentins, ne le font pas davantage. Au lieu d'une juxtaposition autonome, « partim in scriptura et partim in sine scripto traditionibus », de Castro, théologien mineur au Concile de Trente en 1545 et 1546, conçoit l'Écriture et la Tradition comme un tout organique réglant la foi chrétienne. De Castro, en effet, définit ainsi ce que nous devons croire : « Fides autem catholica quam in dubio tenere oportet est ea quam sacrae scripturae produnt, et non solum haec, sed quidquid sine sacris litteris sancta mater ecclesia universali traditione nobis credendum proponit » — « la foi catholique, à laquelle, dans le doute, nous devons tenir fermement est celle dont rend témoignage l'Écriture, et non seulement celle-là, mais aussi tout ce que, sans les saintes lettres, la Sainte Mère l'Église nous propose de croire dans sa tradition universelle ». On définit ici la relation de telle sorte qu'indubitablement on accorde à l'Écriture la préséance et que les traditions n'en apparaissent plus qu'une annexe.

Albert PIGHI est plus proche du « partim-partim » quand il fait appel à saint Basile, *De Spir. Sancto*, cap. 27; selon ce docteur, les vérités de la foi que prêche l'Église, elle les tient soit de l'Écriture, soit de la Tradition des apôtres. Certes, n'aurions-nous là que l'affirmation d'une médiation partielle, soit de l'Écriture, soit de la Tradition, dans l'objet de foi, nous n'en serions pas moins tenus de rendre compte du « partim-partim » par la controverse prétridentine. Nous avons mieux; nous sommes aujourd'hui en mesure d'identifier l'auteur de la formule elle-même.

Dans son ouvrage intitulé *Assertionis lutheranae confutatio* (1524), John FISHER, évêque de Rochester, cite le Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De hierarchia ecclesiastica*, ch. I : « Les apôtres nous ont transmis beaucoup de choses... *partim scriptis, partim non scriptis institutionibus suis.* »

Ce « partim-partim » se rencontre dans Jean ECK, *De sacrificio Missae* (1526) : celui-ci, dans un contexte au demeurant plus ample que John Fisher, cite également le chapitre I de la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys, et s'appuyant manifestement sur cette citation, il remarque à propos de I Cor., II, 34 : « Apostoli partim scriptis, partim non scriptis institutionibus mysteria nobis tradiderunt. » Puis Eck illustre ce « partim-partim » en recourant au mystère de l'Eucharistie : c'est en relation à ce Sacrifice eucharistique que l'apôtre aurait transmis l' « usum diviniorem », c'est-à-dire la manière dont il faut accomplir la sainte liturgie, et il l'aurait transmis par des voies non scripturaires. Dans le même ouvrage, Eck cite encore une fois le Pseudo-Denys : de par leur familiarité avec Dieu, les apôtres nous auraient transmis les « mysteria supersubstantialia partim in scriptis, partim non scriptis constitutionibus ».

Quel est le père de cette formule qui devait jouer un rôle si funeste dans la conception qu'on se fit des rapports « Écriture-Tradition » ? Ce n'est pas le Pseudo-Denys : le texte grec ne renferme aucune formule qui corresponde à la traduction « partim-partim »; il dit « tant... aussi bien... que ». Elle est donc à la charge du traducteur latin. Quelle traduction la présente ?

L'ouvrage des Bénédictins de Solesmes, *Dyonisiaca* (2 vol., Paris, 1937 et 1949), publié sous la direction de Dom CHEVALIER, nous rend désormais accessibles les traductions latines du Pseudo-Denys, traductions dont disposa le Moyen Age. C'est en vain qu'on y cherche la formule « partim-partim ».

John Fischer et Eck n'ont donc pas utilisé les traductions médiévales, mais celle de l'humaniste Ambroise TRAVERSARI, 1431, Abbé général des Camaldules, et pour ce, dénommé « Ambrosius Camaldolensis ». C'est lui le père de cette formule.

John Fischer et Eck ne l'utilisent pas indépendamment de la traduction d'Ambroise Traversari. Elle ne tardera pas à devenir une formule autonome. Elle l'est dans l'ouvrage de Jean Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533), où l'on disserte des « veteres ecclesiae mores, ritus et consuetidines acceptae partim ex scriptura, partim ex apostolorum et antiquissimorum patrum traditione ».

Comme témoin pré-tridentin de cette formule, on peut également citer Melchior Cano. Les *Logi theologici*, il est vrai, ne parurent, à titre posthume, qu'en 1563, mais le professeur Albert Lang a définitivement établi que les dix premiers livres de cet ouvrage avaient été composés entre 1543-1550, époque où Cano fut Maître à Alcala et à Salamanque. Cano coucha par écrit, vers 1546 ou peu avant, sa théorie sur la tradition; on la lit au IIIe livre des *Loci*. Elle donne d'ailleurs l'impression d'être une théologie purement pré-tridentine. Selon ce théologien, les apôtres transmirent la doctrine de l'Évangile « partim scripto, partim verbo ». Elle ne fut donc pas totalement transmise par voie écrite, mais en partie — *ex parte* — par voie orale.

Ce « partim-partim » dissout, sépare et classe en des valeurs autonomes et juxtaposées la totalité unique de l'Écriture, de la Tradition et de l'Église, tout, qui se tient en relations organiques. Ici s'exprime une pensée qui n'accorde plus de réalité qu'à l'individuel, et qui, à ce qui dépasse l'individuel, ne reconnaît d'autre valeur que celle d'un concept ou d'un mot collectif. Le nominalisme de cette théologie trouve ici son expression. Ce « partim-partim » trahit une théologie ayant payé plein tribut à l'esprit de l'époque.

Au cours des débats conciliaires réapparurent constamment des tentatives de fonder ce « partim-partim » sur l'inintégralité du contenu de la sainte Écriture. On avance toujours comme preuve scripturaire Jo., XXI, 25 : « Jésus a accompli encore bien d'autres actions. Si on les relatait en détail, le monde même ne suffirait pas, je pense, à contenir les livres qu'on en écrirait. »

Ainsi l'évêque de Fano, Pietro Bertano, identifie-t-il les traditions aux « plura alia in ecclesia a Spiritu Sancto dictata quae in sacris litteris non sint prodita ». Et Tommaso Casella, évêque de Bertinoro, fonde l'existence de ces traditions sur le fait que tout ce que prêcha et fit Jésus, ne fut pas consigné dans l'Écriture.

Seulement, ce « partim-partim » ne rencontra pas la faveur de tous les Pères du Concile. Au cours des séances décisives, il fut objet de critique.

Contre cette formulation, le théologien conciliaire Campeggio en appelle au lieu biblique fondamental dont part le Concile; ce texte n'est pas Jo., XXI, 25, mais Jo., XVI, 12 : il ne parle pas de l'inintégralité de l'Écriture, mais de l'action de l'Esprit-Saint : il complétera ce que Jésus a dit à ses disciples, en les conduisant à la vérité entière, à savoir la vérité annoncée par Jésus et consignée dans l'Écriture. On alla même jusqu'à proposer que dans le secret il ne fût pas fait mention des traditions apostoliques, cela étant inutile : les livres saints contiennent tout ce qui est nécessaire au salut.

On oppose ainsi à l'insuffisance du contenu de l'Écriture, telle que l'entendait la controverse pré-tridentine, l'intégralité de son contenu en ce qui concerne la foi nécessaire au salut.

Le 26 février 1546, à la séance de la Congrégation des théologiens du Concile, Jacques Nacchianti, évêque de Chioggia, exprima le souhait qu'on suppri-

aucune mention des traditions apostoliques : elle serait tout à fait superflue. « Nemo enim ignorat contineri in sacris libris omnia ea quae ad salutem pertinent », dit-il pour justifier sa demande.

Le général des servites, Bonucci, critique, lui aussi, la formule « partim-partim ». Il est plus réservé que l'évêque de Chioggia : il tient à conserver la « tradition orale », mais en plein accord avec Nacchianti, il confesse l'intégralité du contenu de l'Écriture : « Judico omnem veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo partim. » Il y revient à la séance du 1er avril 1563, opposé non « non placet » à la forme du texte précédent, du 22 février 1563 : « Veritatem evangelicam partim in scriptis, partim in traditionibus contineri », sans pouvoir protester contre une telle formulation.

Cette confession par deux Pères du Concile de l'intégralité du contenu de l'Écriture ne leur attira pas le reproche que, ce faisant, c'est la doctrine réformatrice de la suffisance de la Bible qu'ils présentaient, car : « omnem veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo partim » était bien la thèse de la théologie réformée. On était donc en droit d'attendre que les Pères d'un Concile réuni pour défendre la foi contre les réformateurs, protestassent violemment contre une telle thèse, d'autant plus qu'elle était en opposition déclarée au projet primitif. Il n'en fut rien : ni les actes du Concile, ni le diarium ne soufflent mot d'une telle accusation, et ce n'est pas sans de solides motifs. Pas le moindre doute cependant : la thèse de l'intégralité du contenu de l'Écriture s'oppose au projet primitif. Les deux Pères s'écartent même de la façon dont certains controversistes fondaient les « sine scripto traditiones » sur l'inintégralité du contenu de l'Écriture.

La question se pose alors : doit-on, dans l'étude des décrets du Concile, tenir pour incidents simplement regrettables, les objections des deux Pères conciliaires ? Il ne le semble pas : Bonucci, général des servites, est un théologien trop avisé pour qu'on ne le prenne pas au sérieux. Soulevons une autre question : les opinions de ces deux Pères nient-elles la Tradition de l'Église ?

Nous avons déjà montré la liaison existant historiquement entre la formule « partim-partim » du projet conciliaire et la théologie controversiste pré-tridentine — du moins une partie de cette théologie. Il nous faut désormais répondre à cette autre question : rencontre-t-on un contexte historique tel qu'il serait possible de situer le « contineri in sacris libris omnia ea quae ad salutem pertinent » (ce sont les propres termes de l'évêque de Chioggia) et le « omnem veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo partim » (ce sont les expressions du général des Servites). Qui a amené ces deux Pères à reconnaître l'intégralité du contenu doctrinal de l'Écriture ?

A première vue cette idée recouvre celle qu'exprime Vincent de Lérins dans son *Commonitorium*. Cet accord ne suffit pas : il faut encore prouver que Vincent de Lérins a effectivement inspiré les deux Pères.

Il existe un premier indice en faveur d'une inspiration effective. Nous sommes redevables au mouvement humaniste de la parution du *Commonitorium* : cet ouvrage, ignoré du Moyen Age et conservé dans quatre manuscrits seulement, fut imprimé en 1528 par les soins de Jean Sichard, dans son *Antidotum adversus haereses prima bibliotheca patrum*. Et en fait, le *Commonitorium* a influencé très fortement la théologie controversiste. Témoin le

cardinal Stanislas Hosius, théologien controversiste, qui, dans sa *Confessio catolicae fidei christiana* (1551), en appelle à Vincent de Lérins (ch. XXVIII et XXIX du *Commonitorium*) pour l'intelligence du développement de la Tradition apostolique. Mais l'œuvre parut en 1551, c'est-à-dire après la session décisive du Concile de Trente, le 8 avril 1546.

Il reste donc à prouver que le moine provençal a effectivement influencé la controverse pré-tridentine. Il y a eu influence : sans le nommer, Albert Pighi utilise le *Commonitorium* (ch. XX-XXIII), et dans sa *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (1538), il l'exploite assez abondamment. Il faudrait ajouter à la nomenclature des connaissances patristiques d'Albert Pighi, relevées par Hubert Jedin dans son étude fouillée sur son activité littéraire, celle de Vincent de Lérins.

Pour sa notion de tradition, nous classons Melchior Cano parmi les théologiens pré-tridentins; nous l'avons d'ailleurs déjà remarqué. Dans son ouvrage *Contra profanas novitates* (*Loci theologici*, lib. III, cap. 2), il invoque le témoignage de Vincent de Lérins d'après lequel toutes les hérésies dans l'Église proviennent d'une mauvaise intelligence de l'Écriture — « Vincentio Lirinense tradente ».

La doctrine de la suffisance du contenu de l'Écriture, défendue par nos deux Pères, s'appuie donc sur celle de Vincent de Lérins : selon lui, en effet, le contenu du canon de l'Écriture est parfait et absolument suffisant. Il parle de « perfectum scripturarum canon sibique ad omnia satis superque sufficiens ». Et c'est seulement à partir de la suffisance du contenu de l'Écriture qu'il se demande si une Tradition est nécessaire. Il fonde cette nécessité de la manière suivante : la Tradition est « l'auctoritas intelligentiae ecclesiasticae » c'est-à-dire, la Tradition est essentiellement l'interprétation autorisée de l'Écriture, l'interprétation ecclésiale qui est la mesure, le « ecclesiasticus et catholicus sensus », la norme selon laquelle il faut expliquer l'Écriture.

Vincent de Lérins n'est que l'héritier d'une tradition qui, dans l'antiquité chrétienne, débute avec Irénée, et au-delà de lui, se poursuivra à travers tout le Moyen Age. Les recherches de Jean Beumer sur le principe catholique de l'Écriture dans la scolastique l'ont mis en évidence : rien n'est plus éloigné de la théologie médiévale que d'envisager des vérités, oralement transmises, qui aient valeur autonome, et de les considérer tout à fait indépendamment de la Révélation dont témoigne la Bible. Affirmer que certaines vérités sont contenues dans l'Écriture et que certaines autres existent en dehors d'elle contredit la prétention de la théologie scolastique à être une science de l'Écriture ; cette conception inclut le bien de la foi dans l'Écriture elle-même. La conscience d'un principe scripturaire réel s'y affirme. (*Scholastik*, Band XVI, 1941, pp. 41-50).

En soutenant leur thèse de la suffisance du contenu de l'Écriture, nos deux Pères se sont situés à l'intérieur d'une tradition ecclésiastique longue et sûre. Mais, par contre, les théologiens du concile, et leur projet primitif, le « partim-partim », ne peuvent se réclamer d'aucune tradition. Ils invoquent, il est vrai, saint Basile et le Pseudo-Denys (on peut ajouter Épiphane, Chrysostome, Eusèbe dans sa *Demonstratio evangelica* I, cap. 8 — Melchior Cano, dans ses *Loci theologici*, cap. 2, lib. III, a rassemblé les témoignages traditionnels en faveur de cette orientation).

Ces autorités, texte grec en main, ne prouvent absolument pas ce qu'on veut leur faire prouver, le « partim-partim ». Citées dans leur traduction latine (partim-partim) — telle celle de la *Demonstratio evangelica* d'Eusèbe — ces autorités le sont d'après la version de Bernard Donat de Vérone (1498), qui, à la suite d'Ambroise Traversari, choisit justement la traduction « partim-partim ».

Impressionné par l'opposition de Nacchianti et de Bonucci au « partim-partim » du projet primitif, le Concile a laissé tomber cette définition du rapport entre Écriture et traditions non écrites, et a substitué à « partim-partim » un « et » : ainsi la rédaction définitive définit ce rapport de telle sorte que l'Évangile de Jésus-Christ se trouve contenu dans la Sainte Écriture et les traditions orales. Le « partim-partim » du projet primitif, la doctrine de l'intégralité du contenu de l'Écriture, placée, il est vrai, dans la lumière de la théologie sous-jacente, permettent de résoudre la difficile question du sens à donner au « et » de la rédaction définitive.

Une chose est sûre : ce « et » n'est pas à entendre au sens de « partim-partim ». Ce « et » substitué à « partim-partim » signifie manifestement que le magistère ne définit absolument pas la relation Écriture-Tradition de telle sorte qu'elles ne contiendraient chacune qu'une partie de l'Évangile. Ce « et » marquerait-il donc l'option du concile pour la suffisance du contenu de l'Écriture ? Aurait-il entériné l'opinion de Nacchianti et de Bonucci ? L'accepter semble l'évidence. Et je fus longtemps de cette opinion, jusqu'à ce qu'il fût manifeste que l'opinion des deux Pères et le « partim-partim » du projet, reflétaient des tendances théologiques. Le « et » semble donc avant tout une formule de compromis qui s'efforce d'équilibrer les deux tendances. Malheureusement, on ne peut en apporter aucune preuve : les actes du Concile sont muets. On pourrait objecter, et cette objection ne serait pas négligeable, que « et », formule de compromis, exprimerait tout simplement que l'Écriture ne contient ni la totalité de l'Évangile, ni une partie seulement : nous serions donc aussi renseignés qu'auparavant!

Par ce « et », qu'a donc décidé le Concile sur la relation Écriture-Tradition ? Il n'y a qu'une réponse possible : rien, absolument rien. Ce « et » signifie que le Concile a refusé de prendre une décision : la question n'était pas mûre. Tel est le résultat de notre enquête : nous y avons montré que chez les théologiens du concile, dans le texte projeté avec la formule « partim-partim », puis parmi les Pères conciliaires dont deux tenaient à l'intégralité du contenu de l'Écriture, s'affrontèrent les représentants de deux tendances théologiques. Devant cet état de choses, comme il le fit souvent dans la suite, le Concile a laissé la question sans réponse et remis à la théologie le soin de fournir une explication plus poussée. Il s'est contenté de mentionner à côté de l'Écriture les traditions non écrites.

S'il est vrai que le Concile n'a décidé ni pour l'un ni pour l'autre courant de la tradition, la théologie se trouve devant la tâche d'opter soit pour le « partim-partim », soit pour la suffisance du contenu de l'Écriture, ou bien d'équilibrer dialectiquement les deux tendances théologiques : c'est ce que réussit finalement le célèbre dogmaticien de l'École catholique de Tubingue Johannes Kuhn.

## II

Passons au second point : *l'intelligence inexacte de la définition du rapport « Écriture-traditions non écrites » dans la théologie post-tridentine.*

Ayant pu établir que la doctrine du « partim-partim » était de date très récente et ne représentait qu'une modeste orientation théologique, tandis que, d'autre part, comme nous l'avons vu, depuis Irénée jusque bien avant dans le Moyen Age, l'Écriture était au premier plan et que les traditions n'étaient considérées que comme des annexes, on serait porté à penser que la théologie post-tridentine allait se joindre à ce grand courant traditionnel. Car la tâche qui se trouvait proposée à cette théologie par le concile, en vertu de sa décision sur l'Écriture et les traditions non écrites, était de développer une théologie de la tradition sur la base de cette même décision. Comment s'est-elle donc acquittée de cette tâche en ce qui concerne la relation de l'Écriture et des traditions apostoliques ?

La décision conciliaire sur la relation « Écriture-Traditions » se présentait à la théologie post-tridentine de la façon suivante : l'Évangile est contenu dans la Sainte Écriture et les traditions non écrites. Il faut y ajouter le *Catéchisme romain*; il s'exprime ainsi : « Le contenu doctrinal complet, que le clergé doit prêcher aux croyants, subsiste dans la Parole de Dieu. Celle-ci est répartie entre l'Écriture et les traditions. *Omnis autem doctrinae ratio quae fidelibus tradenda est, verbo Dei continetur quod in scripturam traditionesque distributum est* » (*Proemium*, cap. 12).

Il est clair que seuls ceux qui avaient participé au Concile en 1546 connaissaient la façon dont on arriva à la définition du rapport, et la substitution de « et » au « partim-partim » primitif. Citons, parmi ceux qui méritent quelque attention, deux participants : Alphonse de Castro et Martin Perez de Ayala. Alphonse de Castro, dont l'œuvre, *Adversus omnes haereses*, avait paru pour la première fois en 1534, la reprit en 1547, immédiatement après le Concile : il y présente, nous l'avons déjà dit, la relation « Écriture-Traditions » de telle sorte qu'elles deux forment un tout contenant la « fides catholica credenda »; il est évident que dans ce cas les traditions sont une annexe de l'Écriture. Perez ne parle que de la tradition « praeter canonicam scripturam »; la tradition apostolique est un complément des évangiles, selon le mot d'Innocent III qu'il cite.

Mais les autres théologiens ignorent la genèse de la formule conciliaire; ce fait eut, pour son intelligence, une importance décisive. Les protocoles des discussions, une fois déposés aux actes, aboutirent aux archives. Les diaires restèrent en possession privée. On devait donc nécessairement interpréter le « et » en fonction de la théologie polémique pré-tridentine. On inclina à reprendre d'autant plus aisément le « partim-partim » que la formulation du catéchisme romain : « Verbum Dei quod in scriptura traditionesque distributum est », semble fonder l'interprétation du « et » au sens de « partim-partim ». John Fisher et Driedo étaient encore vivants, Jean Eck n'était pas complètement oublié. Il faut encore ajouter l'influence considérable des *Logi theologici* de Melchior Cano. C'était précisément là des théologiens qui représentaient le « partim-partim ».

Les théologiens post-tridentins acceptèrent donc la théorie du « partim-partim » : le malheur était arrivé. Non pas parce qu'ils définissaient la relation « Écriture-Tradition » au moyen de la formule « partim-partim » — les enquêtes sur le décret conciliaire montrent qu'une telle définition demeurait libre en tant que doctrine théologique — mais parce qu'ils se fourvoyaient en identifiant cette opinion à la foi et qu'ainsi ils obligeaient à interpréter le « et » au sens de « partim-partim ».

On ne saurait ici poursuivre en détail l'histoire de la théologie polémique post-tridentine du « partim-partim ». Épinglons deux théologiens qui eurent une action historique plus marquée : Pierre Canisius et Robert Bellarmin.

Pierre Canisius est le premier grand controversiste post-tridentin qui représente la théorie du « partim-partim ». Cela, neuf ans après la session décisive du Concile, le 8 avril 1546, dans sa *Summa doctrinae christianae* (1555). Dans cette *Somme*, l'endroit où il insère son enseignement de la tradition ne saurait tromper personne : il le situe dans la section des commandements de l'Église, « de praeceptis ecclesiae ». On est bientôt saisi d'étonnement, et on renonce à comprendre dès qu'on s'aperçoit de ce que Canisius entend par les « traditions ». Dans son *Catechismus major*, il les identifie aux « consuetudines ecclesiae »; il désigne par là le baptême des enfants, les prières et sacrifices pour les défunts, le jeûne ecclésiastique, le rite de la liturgie de la messe, la vénération des images du Christ et des saints, l'emploi du saint chrême, les cérémonies solennelles dans l'administration des sacrements.

Ce concept de tradition, fort éloigné de celui de tradition apostolique du Concile de Trente, se meut dans les eaux de Thomas Netter gen. Waldensis, de John Fisher, de Driedo : il a un caractère pré-tridentin fortement accentué. Dans sa *Summa*, ces traditions retiennent l'attention de Canisius, lorsqu'il s'efforce d'en mener la preuve à l'aide des commandements de l'Église. En ce qui concerne la relation « Écriture-Traditions », Canisius révèle un état tout à fait primitif de la théorie du « partim-partim ». Il répartit les « praecepta ecclesiae » en « partim scripta, partim non scripta ». A sa décharge, admettons qu'il agit ici en théologien pratique, en catéchète : il aura, pour ce, préféré le clair et palpable « partim-partim » à un concept théologique plus rigoureux. On peut également objecter que Canisius ne s'occupe ici que des commandements de l'Église, et qu'il ne mène que pour eux sa preuve à partir de l'Écriture et de la Tradition : il faudrait alors l'entendre ainsi, « transmis par l'Église ».

Malheureusement ce « partim-partim » réapparaît quand il s'agit de tradition dogmatique. Dans son catéchisme post-tridentin, Canisius se demande ce qu'un chrétien doit croire. Il répond qu'il le reconnaît à quatre critères. Voici le troisième : « Tertio, huc illa pertinent quae partim ex symbolis articulis, partim ex scripturis velut divinis fontibus necessario deducuntur. » Les articles du symbole tiennent donc lieu de tradition. Ils ne seraient qu'une partie de notre foi.

A sa suite et s'inspirant fortement de lui, Bellarmin entend le rapport « Écriture-Traditions » selon le schème « partim-partim ». Dans son *De Verbo Dei*, il va même si loin qu'il y voit l'essence et la caractéristique du catholicisme. Il divise en trois groupes les différentes conceptions de l'essence de la Parole de Dieu : les uns, dit-il, acceptant seulement le « verbum Dei internum », la Parole de Dieu comme Parole intérieure (il cite Schwenkfeld, Coppin et Quintin) ; d'autres le « verbum Dei externum sed scriptum » (les luthériens et les calvinistes), d'autres enfin le « verbum Dei partim scriptum, partim traditum » (les catholiques). Que la parole de Dieu soit contenue

d'une façon purement relative dans l'Écriture, Bellarmin le fonde en prouvant l'inintégralité du contenu doctrinal de l'Écriture. La totalité de la « doctrina necessaria » quant à la « fides » et aux « mores » n'est pas expressément contenue dans les saintes lettres; il en résulte qu'est exigée « praeter Dei verbum scriptum » la parole non écrite : les « traditiones divinae et apostolicae ».

La grande autorité de ces deux théologiens, leur influence, surtout celle de Canisius par le truchement de son catéchisme dans les pays originels de la Réforme, expliquent que la théologie post-tridentine leur emprunta sa doctrine de la tradition, et ceci jusque tard dans le XIXe siècle. Même le dogmaticien Johannes Kuhn fonde, jusqu'en 1857, sa théorie de la tradition sur celle de Bellarmin. Et tous étaient persuadés d'exprimer l'enseignement du Concile de Trente sur le rapport « Écriture-Tradition ».

L'esprit de l'époque, on ne saurait le taire, favorisait singulièrement la prédilection pour le « partim-partim », à l'époque du nominalisme d'abord, mais ensuite aussi, à l'époque baroque. Dans l'art baroque, l'espace est prédominant : l'intuition et la pensée se meuvent dans l'espace. C'est à la mentalité baroque que nous devons ce que nous nommons aujourd'hui « au-delà ». Ce qui, pour nous, désormais imprégnés de la mentalité romantique, est « développement organique », était pour cette époque « explicatio », c'est-à-dire, ouverture, extension dans l'espace. La mentalité baroque et la scolastique baroque n'avaient aucun motif de rejeter le « partim-partim ». Bien au contraire, cette juxtaposition de parties dans l'espace leur était comme taillée sur mesure.

L'attention exclusivement portée à la théologie pré-tridentine, l'inconnaissance totale du grand courant, qui, d'Irénée par Vincent de Lérins, traverse tout le Moyen Age, eurent pour conséquence une sclérose durable de la théologie de la Tradition. Elle conduisit à durcir le dialogue avec la théologie réformée sur les fondements de l'existence chrétienne.

Il nous faut ajouter que cette théologie, quant à l'idée que la Parole de Dieu ne serait contenue qu'en partie dans l'Écriture, reçut un appui du côté d'où on l'aurait le moins attendu : la Néologie du XVIIIe siècle chez Gotthold Ephraïm Lessing avec sa *Réponse nécessaire à une très inutile question de M. le pasteur Groeze* (1778). Les controversistes catholiques s'emparèrent avidement de deux propositions avancées par Lessing et c'est justement cette *Réponse nécessaire* de Lessing qui exerça une immense influence sur la théologie catholique en ce qui concerne Écriture et Tradition. L'histoire de cette influence n'est malheureusement pas encore écrite. Dès lors, Lessing passe pour le témoin officiel du « partim in sacra scriptura » ou du fait que la Parole de Dieu n'est contenue qu'en partie dans la Sainte Écriture. Ces deux propositions sont :

1. On ne peut prouver que les apôtres et les évangélistes ont rédigé leurs écrits dans l'intention que la religion chrétienne puisse en être totalement extraite ou déduite.

2. On peut encore moins prouver que, par sa conduite, le Saint-Esprit en a cependant disposé ainsi, en dehors de l'intention des écrivains.

Mais si le malentendu sur le décret conciliaire relatif à la relation Écriture-Tradition apostolique est à mettre, en fin de compte, à la charge de la théologie polémique pré-tridentine, on ne peut pas non plus passer

sous silence que celle-ci recelait également les données dont le développement ultérieur devait conduire à surmonter ce malentendu.

C'est là qu'est le principe de l' « Evangelium ante Evangelia », élaboré en opposition à la position réformée, c'est-à-dire du message proclamé de façon vivante antérieurement au message écrit de l'Évangile, principe exprimé pour la première fois par Driedo, suivi par Albert Pighi. C'est là que se trouvent les deux manières opposées de concevoir la tradition, l'une qui la définit par l'Esprit-Saint agissant dans l'Église, l'autre par l'autorité de l'Église, de telle sorte que la notion mystique de tradition de John Fisher et la notion autoritaire de Cochlée et d'Albert Pighi s'opposent irréductiblement. Et c'est de là que viennent les conceptions différentes de tradition apostolique et celles de théologie qui en découlent. Pour Driedo, la « traditio apostolica » s'identifie au concept de tradition de l'Église des premiers siècles; en conséquence, l'apostolicité de l'Église et la prédication, par l'Église, de la foi sont à démontrer en comparant le contenu de la foi de l'Église actuelle à celui de l'ancienne Église — principe qui se développera pleinement dans le concept de tradition de la théologie de l'époque de l'Aufklärung et du classicisme. Selon Albert Pighi, au contraire, la tradition est, par essence, la « traditio viva », de telle sorte que la tradition apostolique est présente dans la foi universelle et unanime de l'Église actuelle. Cette idée trouvera son plein épanouissement dans la théologie de l'époque romantique.

## III

Tout cela pousse à rechercher clarification et conciliation. Ces idées furent l'élément moteur et de progrès qui devait mener au-delà du concept de tradition de la théologie polémique post-tridentine et le dépasser. Au terme de ce processus, au lieu d'être juxtaposées comme des parties autonomes, l'Écriture et la Tradition sont membres organiques du tout transcendant qu'est l'Église. Écriture, Tradition, Église sont solidaires et forment un seul et même Tout, dit Moehler dans l'appendice à la *Doctrine de foi* de Schleiermacher.

De même que la juxtaposition mécanique de l'Écriture et de la Tradition n'avait été que l'expression des mentalités nominaliste et baroque, ce furent ici aussi les mouvements spirituels succédant au baroque : l'Aufklärung, le Classicisme et le Romantisme, qui conduisirent à dépasser ce concept de tradition. Nous abordons ainsi notre dernier point : comment fut écarté le malentendu de la théologie polémique post-tridentine ?

Lessing n'a pas fait que prêter main forte à la théologie polémique post-tridentine avec son « partim in sacra scriptura ». Par l'autre partie de sa *Réponse nécessaire*, c'est lui qui a commencé à dépasser cette théologie avec son « en partie — en partie », et cela par le fait qu'il montrait que la tradition vivante avait été le principe sur lequel reposait l'Église ancienne. L' « Evangelium ante Evangelia », l'annonce vivante de la Parole de Dieu avant sa fixation par écrit, lui doit son fondement historique et son importance pour l'élaboration du concept de tradition.

Selon Lessing, en effet, le principe fondamental des Pères des quatre premiers siècles est la « regula fidei » qui, chez Augustin équivaut au Symbole de foi et pour cette raison est nommée aussi « formula fidei »; et ce qui est décisif, ici, c'est que cette « regula » ne peut pas être écrite, mais qu'elle est à conserver dans la mémoire : on ne lit pas le Symbole des Apôtres, on l'entend et on le connaît par cœur; il n'est pas mis par écrit, il est inscrit dans le cœur. Ce Symbole qu'est-il, sinon l'ensemble des doctrines de foi transmises oralement par les apôtres ? Il y avait donc « traditio ». Lessing dit textuellement dans sa *Réponse nécessaire* : « La confession de foi apostolique provient manifestement d'un enseignement oral plus qu'elle n'est immédiatement tirée de l'Écriture. » Il est incontestable que la tradition orale fut un temps l'unique source, et cela dans la mesure même où elle était portée par la parole vivante de l'évêque, car dans « le charisme inné d'enseignement des évêques (ἔμφυτος δωρεὰ τῆς διδαχῆς) » la doctrine des apôtres trouvait sa continuation. Pour Lessing, la tradition orale nous transmet donc la totalité du contenu de la foi : elle est donc elle-même principe de foi. Cela, selon Lessing, l'Écriture ne peut l'être : elle n'est rien d'autre que le dépôt le plus ancien, le dépôt écrit, des règles de la foi. Depuis Lessing il n'est plus question désormais de « partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus », mais de « partim in sacra scriptura, totaliter in viva traditione ».

Ce concept de tradition nous pose maintes énigmes. Il nous devient plus compréhensible si nous avons présent à l'esprit le point de départ de Lessing : l'intelligence spécifique du christianisme à partir de laquelle Lessing l'a conçu. Lessing, en effet, identifie le christianisme à l'ensemble des doctrines de foi telles qu'elles sont contenues dans les symboles des quatre premiers siècles. Qu'est-ce que la religion chrétienne ? demanda-t-il. « Je réponds à cette question de la façon aussi précise qu'on peut l'exiger de moi : j'entends par religion chrétienne toutes les doctrines de foi contenues dans les symboles des quatre premiers siècles. » La foi des quatre premiers siècles et la tradition qui en est issue ont donc valeur canonique; disons plus clairement : la foi des quatre premiers siècles et elle seule.

Sans aucun doute, dans ce concept de tradition a agi un motif propre qui a trouvé son expression dans la théologie catholique au temps des Conciles de la Réforme ainsi que dans la notion réformée d'histoire de l'Église : l'idée de déclin.

L'idée du déclin qui s'est opéré dans l'Église et l'idée de l'innocence, de la pureté et de la simplicité de l'Église des trois premiers siècles, enfin le canon de la tradition des quatre premiers siècles, n'ont pas manqué d'exercer leur influence sur la théologie catholique de l'Aufklärung. Le concept de tradition d'Engelbert Klüpfel, le dogmaticien le plus en vue de cette époque, s'accorde étonnamment avec celui de Lessing. Pour Klüpfel, la tradition n'est pas le témoignage envers l'Évangile du Christ qui se poursuivrait de façon ininterrompue dans l'Église. Ce témoignage, et avec lui la tradition, a trouvé son terme au déclin du témoignage en faveur de la révélation. L'éclosion de la scolastique est cause de ce déclin, car elle n'est plus la transmission de l'héritage des Pères reçu de l'antiquité chrétienne. Sa spéculation rationnelle substitue au témoignage porté pour la révélation, l'opinion subjective sur la

révélation. La tradition se trouve ainsi limitée à l'époque patristique, c'e dire aux trois premiers siècles, à la rigueur aux cinq premiers; au gr maximum elle va jusqu'à saint Bernard.

Sur la relation « Écriture-Tradition », Klüpfel s'accorde aussi avec Lessi la transmission vivante par la parole est la norme originelle; elle épuis contenu de notre foi chrétienne : « *Prima norma fuit verbum Dei non script sive sola traditio* — la norme primitive fut la parole non écrite, la pure tr tion. » De ce « verbum Dei non scriptum », de cette « sola traditio », partie seulement est entrée dans l'Écriture. Cependant, en autorité et dign l'Écriture, comme Parole de Dieu écrite, équivaut à la Parole de Dieu tr mise de façon vivante.

Si la tradition est la norme qui épuise le contenu de la foi ch tienne, il n'y a plus de place pour le « partim-partim ». Klüpfel substitue le « sive-sive » : « manifestum est, — dit-il, — ejusd esse auctoritatis et dignitatis verbum Dei sive in scriptura relatum s dumtaxat vive voce traditum ». Il reconnaît à la Parole de Dieu auto et dignité égales, qu'elle soit contenue dans l'Écriture ou qu'elle s transmise par la tradition vivante. Il oppose donc, lui aussi, au « p tim in sacra scriptura », le « totaliter in viva traditione ».

Une fois mis en rapport avec l'Écriture et considéré à partir d'elle ce t de la tradition vivante révèle certaines particularités concrètes. Des conte qui ne se trouvent pas dans l'Écriture se détachent. Klüpfel les appelle « tradition dogmatique » et pense manifestement aux « sine scripto traditione dont parle le Concile de Trente. Du même coup elles qui, pour la théolo polémique post-tridentine, signifient la totalité de la tradition apostolique, sont plus qu'une partie de cette tradition, celle qui a pour fonction particuli de compléter ce qui manque au contenu de l'Écriture. Par là est dépassé concept de tradition de la théologie post-tridentine.

De ce tout de la tradition apostolique, considéré dans son rapport à l'Éc ture, se détache sa fonction herméneutique. A l'aide de cette tradition, il s'a de fixer le sens de l'Écriture. Selon Klüpfel, cette tradition herméneuti n'est pas à identifier avec l'intelligence que l'Église possède du sens de l criture, mais elle est aussi tradition apostolique d'origine divine. C'est, dit une « interpretatio scripti divini verbi veraque significatio hausta ab aposto ex divina scripti institutione ». Dans cette tâche d'interprétation de la tra tion, il s'agit donc d'une signification de l'Écriture que les apôtres possèd de par l'institution divine. C'est pourquoi Klüpfel l'inclut, elle aussi, da son concept de tradition apostolique.

Voilà pour la théologie de l'Aufklärung. Mais Lessing et Klüpfel o livré la forme essentielle du concept de tradition du classicisme thé logique. Ce concept est classique en ce que les traditions des trois pr miers siècles ne sont plus seulement la norme de toute vie future l'Église, mais qu'elles en représentent l'idéal.

On accepte désormais le motif avancé par Schröck — l'Église des tro premiers siècles par sa pureté et sa simplicité est le modèle authentique tandis que le canon artistique de Winckelmann, « la noble simplicité et grandeur silencieuse », est consciemment admis comme réalisé, non seul ment dans l'art des Grecs, mais dans l'Église des trois premiers siècles. C'e le fait d'abord d'Anton Winter dans le domaine de la liturgie. Mais le can classique n'est pas limité à la liturgie; il est appliqué à la dogmatique. No pouvons donc parler d'un classicisme théologique.

La théologie n'est pas classique parce qu'elle démontre une vérité de la révélation en partant de l'époque patristique, mais parce que, dans la preuve dogmatique à partir de l'époque patristique des trois premiers siècles, idéal classique de l'Église, elle voit l'unique forme possible de preuve par la tradition.

Dobmayer-Senestry, et celui qui refondit la dogmatique de Klüpfel, Grego Thomas Ziegler, plus tard évêque de Linz, ont sacrifié à ce canon classique. Il est également à la base du concept de tradition de Sailer, lorsque, dans ses *Religionskollegien* (1793), il la met au principe de l'Église : « C'est un fait digne de la plus extrême attention : ni Jésus-Christ, ni les apôtres, ni l'Église des trois premiers siècles n'ont reconnu l'Écriture, la raison ou l'une et l'autre, comme principe régulateur de la foi. »

La théologie romantique maintient le « partim in scriptura, totaliter in viva traditione ». Mais elle fait éclater la limitation de la tradition aux trois ou cinq premiers siècles. La tradition s'entend désormais d'un processus qui se poursuit de façon continue dans l'Église : celui de la prédication vivante. Ce fut là surtout l'œuvre de Jean Adam Moehler dans son ouvrage de jeunesse : « *L'unité dans l'Église et le principe du catholicisme, présentés selon l'esprit des Pères des trois premiers siècles.* »

A propos du concept classique de tradition, Moehler remarque : « Que fait ce concept sinon proclamer que la forme d'une époque est celle de tous les temps, et contraindre à cette forme unique ? » Son principe directeur, c'est la vie, qui fait éclater toutes les formes temporelles, la vie de l'Esprit-Saint présent dans l'Église, qui, par la communauté des croyants, continue de faire émerger la vie divine enfouie dans l'Église. Ce concept de tradition est une reprise de la conception mystique de la tradition, définie par l'Esprit-Saint, et qu'on rencontre chez John Fisher; Moehler la porte à ses conséquences ultimes sous l'influence des idées romantiques.

Il crée ainsi le présupposé l'autorisant à prendre position sur le « partim in sacris libris, partim in sine scripto traditione » de la théologie controversiste post-tridentine. Il dénie consciemment à la tradition apostolique le « partim ». Il remarque contre les controversistes post-tridentins : « Ceux qui pensent que quelques vérités ne sont démontrables qu'à partir de la Tradition, et tout le reste à partir de l'Écriture, n'ont pas une juste perception de la chose. L'éducation dans la communauté ecclésiale, et l'Esprit-Saint, qui est conféré par cette communauté, ne se réfèrent-ils qu'à l'une ou l'autre vérité ? Il n'existe pas de telle séparation; en tous cas, l'ancienne Église l'ignorait. » Le « totaliter in traditione » remplace désormais le « partim in sine scripto traditionibus ». « Nous possédons tout par la tradition, écrit Moehler, et nous conservons tout par elle, car elle est l'Évangile vivant, l'évangile prêché dans l'Église, avec tout ce qui relève de sa prédication. »

On revient ainsi au concept de tradition d'Albert Pighi. Face à elle, l'Écriture, plus tardive, a un contenu incomplet, puisqu'elle a puisé dans la tradition vivante. Membre tardif et au contenu incomplet, mais premier membre dans l'ordre de la tradition écrite — qu'on compare Lessing — elle ne saurait être la norme jugeant la tradition. On ne saurait donc prouver au moyen de l'Écriture, que ce qui n'appartient pas à

son contenu, ne saurait appartenir à la tradition vivante. D'ailleurs l'Écriture elle-même témoigne de l'inintégralité de son contenu (Jo., xx, 30 et 31; xxi, 24 et 25) en comparaison de la Tradition.

Nous rencontrons dans la Tradition des contenus qui ne sont pas clairement dans l'Écriture; c'est le moins qu'on puisse dire. Moehler demande d'admettre que les apôtres ont pu prêcher ou expliquer plus en détail, d'une manière orale, quelques points, que nous rencontrons dans leurs lettres. En accord, donc, avec Lessing et Klüpfel, l'Évangile est totalement contenu, pour Moehler, dans la tradition vivante et seulement en partie dans l'Écriture. S'il en est ainsi, la tradition vivante exerce vis-à-vis de l'Écriture une double fonction : compléter le contenu de l'Écriture et rendre possible son intelligence. En dernier ressort, la tradition vivante est tradition interprétative de l'Écriture. Et Moehler de conclure : est faux le principe qui veut que l'Écriture seule suffise au chrétien. Au contraire, c'est de l'Écriture même que l'on prouve la nécessité de la tradition : nous ne pouvons entendre l'Écriture sans l'éducation donnée par l'Église, c'est-à-dire, sans l'Évangile prêché de façon vivante dans l'Église, et c'est ce en quoi précisément consiste la tradition. L'Écriture n'a donc jamais été donnée sans la tradition.

Il reste à réduire la juxtaposition de l'Écriture et des traditions non écrites de la théologie post-tridentine à une connexion organique : Écriture et tradition ne courent pas l'une à côté de l'autre comme deux parallèles; elles s'imbriquent mutuellement et vivent l'une en l'autre. Pas plus que l'Écriture n'a jamais été lue dans l'Église en dehors de l'influence de l'éducation donnée par l'Église, pas davantage ne peuvent être imaginées, aux deuxième et troisième siècles, l'éducation et la foi de l'Église sans l'Écriture : elles ont besoin l'une de l'autre.

Le disciple de Moehler, le dogmaticien Jean Ev. Kuhn, poursuit dans la même ligne : sa doctrine de la tradition transcende le « partim-partim » de la théologie post-tridentine, et elle le fait de façon radicale.

Kuhn commence sa carrière comme exégète du Nouveau Testament (1831-1839) ; il discute alors la « théorie mythique » de Frédéric David Strauss, anticipant certaines découvertes décisives de l'exégèse contemporaine des Évangiles, dite de l'histoire des formes.

Kuhn rejette la répartition du contenu des Évangiles entre une vie de Jésus, accessible à l'enquête historique, et des mythes, forgés par la tradition créatrice. Les Évangiles, dit-il, ne sont pas une simple histoire de Jésus. Si c'était le cas, ils auraient une tout autre origine. Comme les lettres apostoliques, ce sont des témoignages de la foi à Jésus, le Christ; comme tels, ils sont la mise par écrit du kérygme vivant des apôtres. Son souci constant est de montrer comment le contenu du kérygme apostolique et celui des Évangiles se recouvrent intégralement. Il pose le principe qui permet de dépasser la thèse de l'inintégralité du contenu de l'Écriture. Si la prédication vivante des apôtres, si les Évangiles sont les témoignages de la foi à Jésus le Christ, ce ne sont pas de simples récits historiques. Et voilà qui clarifie autant la structure intrinsèque du kérygme que celle des Évangiles. Leur conception de l'histoire n'est pas celle à laquelle nous sommes accoutumés, histoire qui, par voie de causalité, rattache les événements à leurs causes relatives, immanentes au monde. Leur histoire est téléologique; elle trouve son expression dans la formule : « ... cela est arrivé, afin que fût accomplie l'Écriture. » Ainsi la preuve

que Jésus est le Messie, les Évangiles et le kérygme apostolique la mènent de telle sorte qu'ils montrent comment, en lui, actes, paroles et destin accomplissent la parole prophétique de Dieu dans l'Ancien Testament. Les faits historiques, qui se rattachent au nom de Jésus, s'insèrent dans un ordre plus haut, défini par Dieu.

La prophétie vétéro-testamentaire n'a donc pas fourni aux traditions la matière nécessaire à la construction de ses figures mythiques. Dans les Évangiles, la prophétie est au service de l'histoire, mais d'une histoire d'un ordre plus sublime : l'histoire théologique, derrière laquelle se tient Dieu lui-même. Ce principe fait également de la Tradition la continuation vivante du kérygme apostolique. Dans la transmission vivante, il s'agit du témoignage de la foi, donc du témoignage d'un fait historique appartenant à un ordre plus haut.

Pointent ici deux idées fondamentales, elles domineront son concept de tradition :

1. Dans sa discussion avec David Frédéric Strauss, Kuhn abandonne l'idée romantique de la communauté des croyants, porteuse de la transmission vivante. Moehler, son maître, avait pleinement intégré cette idée à son concept de tradition. Pour Kuhn, ce qui est décisif, c'est le kérygme des apôtres, la prédication faite avec autorité; c'est elle qui définit la transmission, la *paradosis*, la Tradition. De façon plus précise, il la définira par la charge apostolique de l'évêque. Depuis sa discussion avec Strauss, Kuhn est saisi d'une immense angoisse devant la communauté des croyants, porteuse de la tradition.

2. Les évangiles et les écrits apostoliques sont la mise par écrit du kérygme apostolique; leur contenu le recouvre. Il n'y a aucune raison de parler de l'inintégralité du contenu de l'Écriture.

Tel fut le résultat de la discussion de Kuhn avec D. F. Strauss : il devait conduire en fin de compte à la définition dernière et définitive de la relation « Écriture-Tradition ». Il fallut pourtant un long détour.

On pourrait penser, en effet, que ces acquisitions décisives agirent lorsque Kuhn, devenu professeur de théologie en 1839, se mit à forger un concept systématique de tradition. Théologien, il nous réserve une terrible surprise : le théologien renia complètement l'exégète. Il élabore son premier concept systématique de Tradition dogmatique (1840) en soumission absolue à Bellarmin, et se fait sectateur du « partim-partim ». « Les apôtres, écrit-il, administrèrent la Parole de Dieu en Christ dans l'Esprit-Saint de telle sorte que cette même parole se trouve en partie écrite, et en partie transmise par voie orale. » Il renvoie explicitement à Bellarmin. La Parole de Dieu, en partie écrite, en partie transmise oralement, signifie le retour complet au concept de tradition de la théologie controversiste post-tridentine. Une différence cependant apparaît. En effet, le dialecticien Kuhn transcende dans la foi de l'action en l'unité, la juxtaposition autonome de l'Écriture et de la Tradition vivante : elles ne sont plus des éléments autonomes juxtaposés, mais des moments dans la conscience immédiate de la foi de l'Église.

Il n'en resta pas à ce premier concept de tradition. Dans la première édition de la Dogmatique en 1846, il le dépasse. La Tradition n'est plus simplement la transmission de la Parole de Dieu; elle rend celle-ci présente dans sa totalité. Kuhn revient au « totaliter in viva traditione ». La tradition, c'est la prédication vivante de l'Église, où continue de vivre le kérygme apostolique. Elle est le dépôt de la foi apostolique dans sa plénitude et son intégralité. Il n'est plus question d'une médiation du kérygme apostolique « partim in

sine scripto traditionibus » : le « partim » ne vaut désormais que de la Sainte Écriture.

Kuhn dépasse même ce deuxième concept de tradition. Dans la seconde édition de sa *Dogmatique*, il nuance dialectiquement le concept de tradition en distinguant entre source de la vérité révélée et source de la foi. C'est dans son gros article sur les « principes formels du catholicisme et du protestantisme » (dans *Theologische Quartalschrift*, 1858) qu'il accomplit le tournant décisif. Il dépasse le « partim in sacra scriptura ». L'acuité de regard de l'exégète porte tardivement des fruits systématiques. A la source de ce changement, il y a Vincent de Lérins. Kuhn se bat pour élaborer une nouvelle intelligence de l'Écriture, qui soit dans l'esprit de Vincent de Lérins, et il se bat, dit-il, pour un concept plus approfondi de la tradition.

En quoi consiste cette nouvelle intelligence de l'Écriture ? En ceci précisément que le contenu de l'Écriture est suffisant et complet. Je défie qu'on rencontre, écrit-il, dans la totalité de l'enseignement magistériel de l'Église un seul principe dogmatique dont on ne puisse montrer au moins les prémisses et les points de rattachement dans l'Écriture. — En quoi consiste le concept plus approfondi de la tradition ? en ceci que la tradition est l'interprète vivante de l'Écriture. Elle est donc essentiellement « traditio interpretativa » du contenu intégral de l'Écriture; c'est seulement en relation à des prémisses contenues dans l'Écriture ou à des points de rattachement possibles avec elle, qu'elle a fonction de complément : elle élabore, en effet, des énoncés plus concrets sur les principes et les indications scripturaires. C'est, dit Khun, le sens le plus compréhensif des « sine scripto traditionibus » mentionné par le Concile de Trente et placé par lui à côté de l'Écriture.

Comme chez Vincent de Lérins, au « partim in sacris libris » et « partim in sine scripto traditionibus » de la théologie post-tridentine, est opposé finalement un « totum in sacra scriptura et iterum totum in viva traditione ».

## IV

Il en résulte qu'une fois dépassée la théologie controversiste post-tridentine, il devient possible de définir le point de départ d'un dialogue interconfessionnel sur « Écriture-Tradition ».

1) L'essence de la Parole de Dieu est annoncée aux hommes, et c'est dans la prédication vivante de l'Église que Dieu nous adresse la Parole.

2) Cette même prédication nous rend présent le kérygme apostolique, interprété, puis adapté à la mentalité des auditeurs.

3) L'Écriture Sainte est le témoignage, opéré par l'Esprit, du kérygme apostolique originel et vivant. Elle recouvre l'essentiel de son contenu. Il n'est plus question que l'Écriture ait un contenu incomplet, mais il y a nécessité de l'interpréter.

4) Cette interprétation, en ce qui regarde la foi et les mœurs, existe en vue du bien de la communauté de foi confiée à l'Église. Elle interprète d'autorité, elle lie donc la communauté des croyants.

# La troisième assemblée plénière de la Fédération Luthérienne Mondiale

## (Minneapolis, 14-25 août 1957)

*par*

François Biot, O. P.

C'est au cours de l'été dernier, au mois d'août, dans l'état de Minnesota, à Minneapolis, que la *Fédération Luthérienne mondiale* a réuni pour la troisième fois son Assemblée plénière.

La première assemblée, à Lund en 1947, avait décidé la fondation de la Fédération, en suite et place de l'ancienne *Convention Luthérienne*, elle-même fondée en 1923. A Hanovre, en 1952, s'était réunie la deuxième assemblée, sur le thème : *La Parole vivante de Dieu dans une Église responsable*. En 1957, le thème de la liberté et de l'unité devait être envisagé sous ce titre : *Le Christ libère et unit*.

*La Fédération Luthérienne mondiale.*

La fondation de la *Convention luthérienne*, puis de la *Fédération Luthérienne mondiale* et le développement de cette dernière correspondent à un renouveau confessionnel dont notre temps est témoin, et qui atteint presque toutes les diverses traditions chrétiennes non catholiques. En ce qui concerne le luthéranisme, l'extension mondiale de cette confession, née en Allemagne et très marquée par ses origines germaniques, a donné naissance à un très grand nombre de « dénominations », que nous pouvons désigner d'un point de vue purement sociologique du nom communément admis d' « Églises », se distinguant les unes des autres par leurs langues, leurs traditions, leurs coutumes, disons plus généralement par leur mentalité.

Or, depuis quelques dizaines d'années, les Luthériens sont sensibles au fait que ces différences, pour importantes qu'elles soient, ne doivent pas estomper l'unité réelle qui existe entre ces diverses « communions »; et si malheureusement elles l'estompent, la plupart des Luthériens pensent qu'il faut réagir contre. C'est le but que s'est donné la *Fédération*

*Luthérienne mondiale*. Sur la base de l'adhésion commune à l'*Ancien* et au *Nouveau Testament*, d'une part, à la *Confession d'Augsbourg* (1530) et au *Petit Catéchisme* de Luther (1529) d'autre part, la *Fédération Luthérienne mondiale* s'efforce d'unifier les divers efforts pratiques et théologiques de toutes les Églises luthériennes du monde qui acceptent d'en être membres. Les tâches essentielles de la Fédération ont été rappelées une fois de plus au cours de la récente assemblée, par le nouveau président, le Dr Fry :

1 Porter devant le monde le témoignage commun que l'Évangile de Jésus-Christ est la puissance de Dieu pour le salut du monde;

2 cultiver l'unité de foi et de confession parmi les Églises luthériennes du monde entier;

3 promouvoir la collaboration dans les études;

et enfin, depuis Hanovre, on ajoute, — et le Dr Fry, président du comité exécutif du Conseil Œcuménique des Églises, n'était pas homme à l'omettre: —

4 renforcer la participation des Luthériens au travail œcuménique des Églises.

Comme pour le *Conseil Œcuménique des Églises*, c'est l'assemblée mondiale périodique qui est la plus haute autorité de la Fédération luthérienne. Elle est composée des délégués de toutes les Églises membres de la Fédération. Celles-ci sont, depuis août 1957, au nombre de 61, totalisant environ 50.000.000 de Luthériens, sur les quelque 70.000.000 qui existent de par le monde (60.000.000 en Europe; 6.000.000 aux États-Unis; 300.000 dans le reste du monde anglo-saxon; un peu moins de 1.000.000 en Amérique du Sud).

Entre les assemblées plénières qui se réunissent en principe tous les cinq ans, le travail est confié au président de la Fédération, élu par l'assemblée pour cinq ans, aidé d'un Comité exécutif de vingt membres, élus eux aussi par l'assemblée pour une même durée. Le Comité exécutif nomme les membres d'un secrétariat exécutif, qui constitue avec l'administration et quatre départements le quartier général de la Fédération, dont le siège est à Genève. Trois départements ont à leur tête une commission : le département théologique, le département des missions dans le monde, le département du service. Il existe en outre un certain nombre de commissions, répondant à des tâches ou des besoins particuliers et limités.

Il n'est pas sans intérêt de souligner avec un peu plus de précision, parmi tous les départements de la *Fédération Luthérienne*, le rôle qui est dévolu au département de théologie. D'après le directoire de la *Fédération Luthérienne mondiale*, les buts en sont :

1 de promouvoir la collaboration dans l'étude théologique entre les Luthériens;

2 d'engager les recherches théologiques que peut lui assigner le Comité exécutif, notamment les documents d'études en préparation des assemblées plénières ;

3 d'aider les Églises à mettre en commun leurs difficultés, afin d'améliorer la vie de chacune d'elles.

D'un point de vue plus pratique le département de théologie se charge d'un certain nombre de tâches, telles que : l'échange de professeurs, pasteurs ou étudiants entre différentes églises; l'aide pour l'organisation de rencontres ou de séries de cours pour pasteurs, étudiants, ou laïques; contribution à la traduction et à la publication de textes théologiques ou ecclésiastiques importants, etc. Il faut signaler à cet égard que c'est le département de théologie qui a organisé en août 1956, à Aarhus, au Danemark, le premier congrès international d'études sur Luther, congrès qui a notablement contribué à promouvoir les efforts actuels en vue d'une meilleure connaissance objective du réformateur allemand.

On n'aura garde d'oublier que le souci de travail théologique s'équilibre par une égale préoccupation de présence active des Luthériens aux grandes tâches de bienfaisance envers l'humanité malheureuse, à quelque nation ou à quelque confession qu'elle appartienne, et une ardeur missionnaire non moins vive.

Il est assez piquant de constater que c'est précisément l'un des résultats des recherches d'unité sous l'impulsion du mouvement œcuménique que d'avoir réveillé la conscience confessionnelle. Et on a pu se demander si ce fruit de l'œcuménisme n'allait pas assez rapidement devenir un obstacle sur la route de l'unité.

Au cours de cette dernière assemblée plénière de Minneapolis, le Dr Visser 't Hooft a exhorté les Luthériens, au nom même du Conseil Œcuménique, non pas à amenuiser leur luthéranisme, mais au contraire « à être aussi luthériens que possible ». Il y a là sans doute une manière de présenter les choses qui frise le paradoxe. Il est vrai pourtant que le rôle d'une Fédération confessionnelle comme la Fédération Luthérienne est de montrer que l'œcuménisme bien compris n'est pas un effort pour découvrir comme un plus petit dénominateur commun, sur lequel pourrait se bâtir une certaine unité humaine, mais que dans la mise en commun des positions diverses il est « une recherche patiente de ce qui sépare encore et de ce qui unit déjà ». C'est du moins ce que Robert Wolff exprime dans son *Journal de Minneapolis* (dans *Positions luthériennes*, 5e année, n° 4, octobre 1957, p. 270). De fait si, comme nous le souhaitons pour notre part, le mouvement œcuménique obtient vraiment de faire avancer la cause de l'unité, il viendra bien un jour où des sacrifices seront imposés sur le plan proprement confessionnel. Ce que des formules comme celles de R. Wolff veulent souligner, c'est que ces sacrifices ne sauraient être la renonciation pure et simple à des héritages valables de telle ou telle tradition, mais plutôt la mise en commun, à la disposition de tous, de toutes ces valeurs.

Comme telle, la *Fédération Luthérienne mondiale* ne fait pas partie du Conseil Œcuménique. Celui-ci, en effet, réunit des Églises et non pas directement des groupements plus ou moins importants d'Églises. La Fédération encourage très nettement la participation active de ses Églises membres au Conseil Œcuménique, elle n'en fait pas pourtant une obligation. (Sur les soixante et une églises qui font partie de la Fédération Luthérienne, trente-quatre sont membres du Conseil Œcu-

ménique des Églises.) Notons aussi que les Luthériens jouent de fait un rôle très important au sein du Conseil Œcuménique des Églises, rôle qui ne va pas du tout dans le sens de la facilité. Il n'est que d'évoquer leurs réticences devant l'Église de l'Inde du Sud et son « épiscopat » pour illustrer leur exigence de fidélité à ce qui leur paraît être le contenu de la Révélation. Pour être tout à fait complet ajoutons d'un mot que des pourparlers ont lieu en faveur d'une participation des grandes fédérations ou unions confessionnelles, comme telles, au Conseil Œcuménique des Églises.

*Les travaux de Minneapolis.*

Depuis plusieurs années déjà, le département de théologie avait préparé le thème de l'assemblée d'août 1957 : *Le Christ libère et unit*. Le souci dominant du département avait été de susciter des réactions dans les différentes couches de toutes les Églises luthériennes membres. A une première rédaction, largement répandue, de nombreuses réponses parvinrent au département, sous forme de prises de positions, de critiques, de questions, ou de projets plus précis. Ainsi avec l'apport de toutes sortes de personnalités et de groupes, un document d'études définitif avait pu être rédigé et communiqué assez tôt aux Églises pour que chacune puisse le travailler et faire part de ses positions aux délégués et visiteurs officiels à l'assemblée. Après une introduction, ce document d'étude comprenait cinq parties :

1) La liberté que nous avons dans le Christ.
2) L'unité de l'Église dans le Christ.
3) La liberté à l'égard de la Réforme de l'Église.
4) Libérés en vue du service dans le monde.
5) Libérés et unis dans l'espérance.

Chaque partie se terminait par des indications de travail : d'abord références bibliques sur le thème, puis références aux œuvres de Luther et aux écrits confessionnels luthériens, enfin chaque fois une série de questions. Voici à titre d'exemple les questions posées au terme du chapitre 2 sur l'unité de l'Église :

*a*) Où sont les limites de la pleine communion ecclésiastique ? Quelles sont les divergences existantes qui laissent la possibilité de cette communion et quelles sont celles qui l'empêchent ?

*b*) Où est la frontière entre l'hérésie et la diversité légitime dans l'enseignement ?

*c*) Quel est le contenu doctrinal de la confession de foi luthérienne et est-il possible de l'exprimer sous d'autres formes que celles des livres symboliques traditionnels ?

*d*) Que signifie pour la communauté entre les Églises le fait qu'elles reconnaissent presque toutes la valeur du baptême conféré dans l'une d'entre elles, quelles sont les conséquences de ce fait et quelles sont les conséquences qu'il n'en faut pas tirer ?

*e*) En quelles circonstances la question de l'unité d'une Église luthérienne avec d'autres Églises pourrait-elle se poser ?

*f*) Les Églises de même confession peuvent-elles prendre la responsabilité de refuser de vivre en communauté entre elles ?

*g*) Quels rapports y a-t-il entre l'engagement pris par les ministres de l'Église envers la confession de foi et celui pris par les fidèles ?

*h*) Quelles sont les conséquences pour la communauté entre les Églises de la reconnaissance réciproque d'un seul et même ministère ecclésial dans les Églises luthériennes ?

*i*) De quelle façon l'unité du Corps du Christ peut-elle s'éprouver encore dans la pratique de la charité fraternelle et dans la rencontre théologique lorsque des affirmations confessionnelles opposées rendent impossible la communauté entre les Églises ?

Chacune des cinq parties de ce document d'études a donné lieu à Minneapolis tout d'abord à une grande conférence plénière, dans laquelle une personnalité marquante du luthéranisme mondial fit le point de la question. Puis le thème de la conférence fut repris simultanément par tous les groupes de travail, réunissant chacun vingt-cinq membres, choisis de telle sorte que chaque groupe soit assez représentatif du luthéranisme mondial. Le nombre restreint des membres rendit possible la participation active de chacun à la discussion.

Les différents chefs de groupe mirent ensuite en commun le résultat de leur travail, et on aboutit ainsi à un nouveau document, de cinquante et une thèses, qui fut lu à la réunion plénière terminale et approuvé par elle, comme exprimant de façon valable l'ensemble de l'effort fait en commun à Minneapolis.

Parmi les conférences, nous relèverons spécialement celle du Dr Gensichen (récemment nommé professeur d'histoire des religions à Heidelberg, après avoir longtemps enseigné au séminaire théologique de Tranquebar, Inde, et avoir eu de ce fait l'occasion de participer activement aux débats des Luthériens avec l'Église d'Inde du Sud). Les auditeurs purent remarquer combien son rapport fut positif dans le sens d'un renouvellement et d'un approfondissement de l'effort vers l'unité. Il est sans doute très frappant de constater avec quelle insistance le Dr Gensichen a voulu montrer l'importance du dialogue au niveau proprement théologique et doctrinal. A son sens c'est là ce qui doit caractériser la contribution des Luthériens à l'œcuménisme actuel : « L'unique route par laquelle l'Église luthérienne peut s'approcher des autres Églises est celle de la discussion doctrinale... », non pas pour s'opposer les uns aux autres, mais au contraire pour essayer de porter ensemble le témoignage des « affirmations fondamentales sur lesquelles un homme engage sa vie et pour lesquelles il est prêt à mourir ».

La conférence de l'évêque de Poméranie fut elle aussi très remarquée par son insistance sur l'aspect eschatologique de l'unité de l'Église. Si le chrétien reconnaît la réalité actuelle de la libération par le Christ, il affirme aussi, selon l'évêque Krummacher, que cette libération n'est pas encore achevée : l'Église est en marche vers le Royaume qui vient, et nous avons dans la liturgie, dans la prédication et dans le témoignage missionnaire, comme aussi dans le dévouement fraternel, des gages de l'accomplissement à venir du Royaume.

Il est certain que ces deux rapports sont aussi pour le lecteur catho-

bque source de précieuses réflexions, même si en de nombreux points nous ne pouvons suivre entièrement nos frères luthériens. Nous devons en toute hypothèse être sensibles au souci très ferme de mettre l'accord doctrinal à la base même de l'unité visible de l'Église. Ceci contredit une fois de plus l'idée pourtant si largement répandue que les protestants feraient peu cas des exigences de vérité et d'unanimité dans la foi qui nous paraissent à nous catholiques conditions essentielles de notre fidélité à Jésus-Christ et à sa Révélation.

*Projet d'un institut d'études du catholicisme.*

Il est fort possible que l'événement qui demeurera comme la marque de l'assemblée de Minneapolis soit l'adoption d'un projet, présenté par le Dr Lund-Quist, secrétaire exécutif de la *Fédération Luthérienne mondiale* (dont le mandat a d'ailleurs été renouvelé par l'assemblée), visant la construction d'un institut d'études confessionnelles sur le catholicisme. Dans sa proposition le Dr Lund-Quist fit remarquer que le « partenaire » naturel du luthéranisme dans le dialogue interconfessionnel ne peut être que le catholicisme romain. C'est par rapport à lui que s'est posée au XVI^e siècle la Réforme allemande, c'est encore par rapport à ce qu'il est devenu maintenant, après quatre siècles d'évolution, que les Luthériens doivent se demander quelles raisons ils ont encore d'en demeurer séparés. Le président sortant, l'évêque Hans Lilje, intervenait très nettement dans le même sens que le Dr Lund-Quist. Mais pour lui, il ne s'agirait pas simplement d'institutionnaliser des contacts déjà existants, qu'ils fussent entre Luthériens et Catholiques, bien au contraire, ce serait un effort nouveau en vue de prendre le problème à une échelle mondiale en instituant une « rencontre » du luthéranisme mondial avec le catholicisme romain mondial.

Malgré l'opposition de quelques-uns, l'assemblée a décidé la formation d'un comité chargé de préparer la fondation d'un tel institut. Il comprendra entre autres le Dr Vajta, président du département de théologie de la Fédération Luthérienne mondiale, l'évêque de Bavière, Dietzfelbinger, le professeur Peter Brunner, de Heidelberg, le professeur Nissiotis, d'Oecumenique, tous théologiens dont l'expérience des rapports avec les catholiques est très grande.

Bien des questions se posent à ce comité préparatoire. Quel doit être l'objectif exact de l'institut? Sera-ce seulement le catholicisme? Nous est-il possible de comprendre le catholicisme dans toute sa profondeur sans une connaissance au moins élémentaire de la tradition orientale et par conséquent de l'Orthodoxie? Ne va-t-on pas être amené de fait à la constitution d'un institut d'études confessionnelles œcuméniques?

Quel sera le pays choisi pour siège de cet institut? Les rencontres avec des théologiens catholiques peuvent être facilitées ou au contraire rendues plus difficiles, voire impossibles, suivant le lieu où se fera l'institut.

Quelle seront les relations de cet institut à créer avec l'insti-

d'études confessionnelles que la *Fédération Évangélique d'Allemagne* fait fonctionner à Bensheim, et dont la compréhension vraie du catholicisme laisse quelque peu à désirer ?

Il est trop tôt pour prévoir quelle réponse sera donnée à cet ensemble de questions et à un certain nombre d'autres qui fixeront l'orientation de l'institut. Il est juste de noter dès maintenant la volonté de la *Fédération Luthérienne mondiale* de ne pas en rester à des préjugés et à des illusions sur le catholicisme. Que l'étude du catholicisme soit envisagée avant tout dans le but de consolider la conscience confessionnelle luthérienne face au catholicisme ne doit pas nous faire sous-estimer la valeur œcuménique de cette décision. De plusieurs côtés, dans ces dernières années, on a souvent souligné la difficulté de la connaissance mutuelle. Nul doute qu'un institut dirigé par des personnalités ouvertes et loyales, telles que celles à qui a été confié le premier travail de préparation, puisse porter des fruits dans le champ œcuménique. Il faut souhaiter que le catholicisme réserve un accueil très bienveillant et une franche ouverture d'esprit à la démarche de nos frères séparés luthériens.

*Les thèses de Minneapolis.*

La décision d'envisager la fondation d'un institut d'études confessionnelles manifeste donc clairement la portée œcuménique de l'assemblée de Minneapolis. Un certain nombre des cinquante et une thèses, qui demeurent comme le témoignage du travail théologique de l'assemblée, touchent elles aussi à l'œcuménisme et nous permettent de nous rendre compte assez exactement de la position luthérienne dans la recherche de l'unité.

Ces thèses, d'après ceux-là mêmes qui les ont rédigées, veulent être l'expression, accessible à tout lecteur, de la conception luthérienne sur la liberté et l'unité qui sont données aux hommes par le Christ. Nous ne sommes pas assurés, pour notre part, que le langage employé rende ces textes immédiatement compréhensibles à qui n'a pas déjà une certaine culture théologique. Néanmoins, il sera possible aux pasteurs de toute paroisse, même la plus ordinaire, de commenter ces thèses pour en tirer un enseignement tout à fait accessible à leurs fidèles.

La *première partie* des thèses est consacrée à la question de la liberté. Elles ne nous intéressent pas directement ici. Notons toutefois que l'affirmation de la liberté de l'homme en Jésus-Christ nous paraît tellement transcendante qu'il devient malaisé de voir comment elle répond concrètement aux aspirations actuelles de l'humanité vers la liberté.

Libérés du péché, et de l'esclavage qu'il impliquait, les hommes sont du fait même libérés de ce qui les séparait les uns des autres. Les hommes réconciliés par le Christ avec Dieu, se trouvent donc réconciliés les uns avec les autres, et constituent ainsi une unité fondamentale en Jésus-Christ. Ce fondement de l'unité en Jésus-Christ est rappelé très fermement dans les deux premières thèses de la *deuxième partie*, consacrée à *l'unité de l'Eglise dans le Christ*. L'unité, en effet, ne sau-

rait être simplement une construction de l'enthousiasme humain, ni une simple conséquence de la tolérance mutuelle; elle ne saurait non plus être la résultante d'un accord de compromission : l'unité cherchée ne peut être que celle voulue par le Christ lui-même.

« L'unité de l'Église se trouve et est fondée en Jésus-Christ. Ce n'est ni par l'idéal ni par l'enthousiasme ni par tolérance ni par des accords que nous sommes faits un, mais par Jésus-Christ. Dans toutes nos tentatives pour manifester l'unité de l'Église dans une communauté ecclésiale visible, nos mesures ne doivent être ni plus petites ni plus grandes que les dimensions que le Christ a données à son Église » (thèse 2).

De ce fait, il est impossible de se contenter d'une unité reconnue dans la foi comme invisiblement réalisée par le Seigneur : il y a une nécessité chrétienne de la visibilité de l'unité :

« En tant qu'elle est communauté de réconciliation, l'Église souffre de sa division. La référence à l'unité invisible de tous les vrais croyants peut être pour nous une consolation, mais elle ne saurait être une excuse. Nous savons que le ministère de la réconciliation est compromis par le manque de manifestation de l'unité. »

Dans toutes ces thèses cependant il est assez remarquable que ce soient les mots de manifester ou de manifestation qui soient employés. Et nous ne pensons pas que ce soit par hasard. Il est vrai, la traduction allemande du texte original anglais est moins précise : « *In allen unseren Bemühungen, der Einheit der Kirche in sichtbarer Kirchengemeinschaft Ausdruck zu verleihen...* = pour donner expression dans la communauté ecclésiale visible à l'unité de l'Église... » Ou encore : « *... dass das Amt, das die Versöhnung predigt, durch das Fehlen sichtbarer Einheit gefährdet ist* = que le ministère de la réconciliation est compromis par le manque d'unité visible. » Mais même si cette traduction a été préférée pour des raisons théologiques, et non pas simplement linguistiques, il nous semble que l'idée de manifestation visible de l'unité invisible corresponde bien à une donnée fondamentale de l'ecclésiologie protestante, notamment luthérienne. Et c'est l'un des points où la doctrine luthérienne nous paraît inacceptable, en ce qu'elle ne rend pas suffisamment compte de l'ensemble des données du Nouveau Testament. Ainsi dans le début de l'épître aux Corinthiens, la sévérité de Paul à l'égard des factions dans la communauté implique chez lui la perception très vive d'un lien étroit entre l'unité visible et l'unité en Jésus-Christ, de telle sorte que les divisions menaçantes lui apparaissaient comme rompant l'unité même du Christ : « Le Christ est-il divisé? » (1 Cor., 1, 13). L'idée d'une unité invisible entre les croyants, antérieure en quelque sorte à l'unité extérieure qui n'en serait alors que la manifestation, nous paraît ne pas répondre entièrement à la conception paulinienne de l'Église.

A notre sens, l'unité visible est bien le signe de l'unité spirituelle des chrétiens dans le Christ, mais elle en est aussi la condition normale; disons, pour éviter un langage trop techniquement théologique, qu'elle en est la source ou le moyen. Et nous croyons que réduire

l'unité visible au rôle unique de manifestation, ce n'est pas être fidèle aux dimensions mêmes que le Christ a données à son Église.

Les thèses suivantes expriment l'orientation œcuménique des Luthériens. Elles soulignent ce qu'ils considèrent comme une position d'équilibre entre l'absolutisme catholique, qui identifie la confession catholique romaine avec l'Église de Jésus-Christ, et qui de ce fait affirme la nécessité essentielle d'une unité organique, et d'autre part une conception spiritualiste de l'Église, qui se contenterait sur le plan concret, comme manifestation de l'unité invisible reconnue seule essentielle, d'une sorte d'amitié plus ou moins sentimentale, indifférente aux divergences doctrinales et disciplinaires.

Pour les Luthériens, la manifestation de l'unité de l'Église ne requiert pas l'unité organique, juridique, il suffit d'un accord dans la prédication de l'Évangile et dans l'administration des sacrements (Baptême et Sainte Cène).

Ainsi la thèse 4 reprend le *il suffit* de la Confession d'Augsbourg :

« ... Pour que soit assurée l'unité véritable de l'Église chrétienne, *il suffit* d'un accord unanime dans la prédication de l'Évangile et dans l'administration des sacrements, conformément à la Parole de Dieu; l'unité véritable de l'Église chrétienne n'exige pas qu'on observe partout les cérémonies uniformes instituées par les hommes. » Ici les mot *il suffit* rendent témoignage à notre liberté : partout où nous voyons les sacrements administrés conformément à l'institution du Christ, nous pouvons être certains que l'Église une du Christ est présente. Là, rien ne nous sépare de nos frères et la foi et l'amour doivent nous contraindre à surmonter nos divisions.

Aussi ce *il suffit* permet-il de résoudre fondamentalement le problème des relations entre Églises luthériennes, de traditions locales, nationales ou synodales diverses; il permet aussi de résoudre fondamentalement le problème des relations des Églises luthériennes avec les autres Églises.

Nous pouvons faire à ce propos des remarques analogues à celles que nous faisions plus haut. Nous sommes bien d'accord que le Christ, par le ministère de son Église, poursuit dans le monde son œuvre de prophète et de prêtre : l'Église transmet aux hommes sa Parole et célèbre en son nom les sacrements. Mais il nous semble tout aussi clair, au niveau même du Nouveau Testament, comme à celui des tout premiers siècles du christianisme, que le Christ a remis à ses apôtres, et eux-mêmes l'ont transmis à d'autres, un certain « pouvoir » qui a fait d'eux les chefs de la communauté, sans le gouvernement desquels celle-ci ne serait plus concevable. Nous ne voyons pas pourquoi ce « gouvernement » de l'Église, dont l'initiative remonte bien au Christ lui-même, à en croire les textes néotestamentaires, aurait moins d'importance pour l'unité de l'Église que le ministère de la Parole ou la célébration des sacrements, et pourquoi on pourrait en affirmer l'institution comme purement humaine.

A ces thèses qui touchent directement à la question de l'unité de l'Église, il faut joindre un certain nombre de celles qui ont été grou-

pées dans la *troisième partie*, sous le titre : *La liberté de réformer l'Église.*

Elles nous paraissent en effet assez intéressantes du point de vue œcuménique où nous nous sommes placés. En effet plusieurs d'entre elles insistent beaucoup sur des aspects de la doctrine luthérienne auxquels les catholiques ne sont sans doute pas suffisamment sensibles.

Ainsi la thèse 4 de cette *troisième partie* souligne-t-elle l'importance de la tradition, qui est affirmée comme souveraine :

> Depuis son origine, l'Église a reçu vocation de proclamer la vérité en recevant et en annonçant le message apostolique des grandes œuvres de Dieu dans l'histoire du salut, avant tout : la vie, le ministère terrestre, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, en appelant tous les hommes à la repentance et à la foi. Cette tradition apostolique dans laquelle le Seigneur lui-même règne et agit, demeure *souveraine* et *immuable* d'âge en âge. C'est par le message apostolique que l'Église est examinée et jugée à chaque génération. Telle est l'incessante réformation.

De même les thèses 5 et 6 insistent sur la continuité de l'Église : elles veulent montrer que, l'Église luthérienne, celle de la Réforme du XVI^e^ siècle, est en continuité avec l'Église primitive, et c'est dans la continuité à cette Église de tous les temps que les chrétiens d'aujourd'hui doivent porter le message de l'Évangile au monde d'aujourd'hui :

> Écoutant les Écritures dans un esprit d'obéissance, demeurant dans la tradition apostolique, se sentant libre de répondre aux questions posées par notre époque, l'Église fait confiance à l'Esprit-Saint pour la guider à confesser sa foi véridiquement et dans la continuité de son témoignage historique.

Il y aurait lieu de demander ici un certain nombre de précisions, et l'on soupçonne bien à la lecture des thèses elles-mêmes que, unanimes sur les bases même des affirmations, nous divergeons sur les conclusions qu'il faut en tirer; et nous aurions de ce fait plusieurs critiques à faire.

Du moins il semble digne de remarquer l'orientation générale prise dans cette *troisième partie* : on reconnaît dans la mission de l'Église la norme par rapport à laquelle elle doit se réformer sans cesse. Cette norme, c'est la « tradition » (dans un sens actif) de la Parole de Dieu aux hommes de notre temps, en continuité avec la « tradition » historique.

Peut-être y a-t-il là, pour les années qui viennent, une piste plus fructueuse que la confrontation pure et simple des points de vue telle qu'elle pourrait se faire à partir des thèses sur l'unité, et qui pourrait amener entre nous un rapprochement réel. Ainsi une fois de plus, les problèmes que nous posons les uns et les autres en ce qui concerne la « mission » de l'Église, problèmes qui ont des répercussions immédiates dans le domaine pastoral, nous rapprochent les uns des autres et nous mènent à un dialogue positif.

Les thèses de la *quatrième partie* ne seront signalées ici que pour leur reconnaissance de la transcendance de l'Église par rapport à tous

les systèmes politiques, sociaux ou économiques, transcendance qui ne saurait pourtant dispenser les chrétiens d'une action concrète dans le monde, action qui n'est pas étrangère elle-même à leur vocation proprement chrétienne.

Par contre les thèses de la *cinquième partie* nous paraissent plus riches pour la connaissance de l'ecclésiologie luthérienne. Sous le titre de *Libérés et unis en espérance*, ce dernier ensemble de thèses, aux dires du professeur Kinder et d'autres commentateurs, aurait parlé de l'espérance d'une manière plus profonde et plus chrétienne qu'il n'avait été fait à Evanston.

On a eu le souci de ne pas rejeter l'espérance dans un avenir plus ou moins lointain, mais de voir dans les différents actes de l'Église des *signes* actuels du Royaume :

L'espérance chrétienne est plus qu'un espoir. C'est une anticipation du Royaume qui s'est approché de nous par le don du Saint-Esprit, « arrhes » de notre héritage. Ainsi l'esprit n'est pas seulement un gage du futur, mais c'est un pouvoir pour le présent.

Ce pouvoir et cette espérance se manifestent clairement dans les activités essentielles de l'Église : l'adoration, la mission et le service des hommes. Chacune d'elles est un gage de la victoire.

Dans le sacrement du *Baptême* nous sommes placés sous le pouvoir de sa Résurrection et nous naissons de nouveau dans une espérance vivante attendant la Rédemption de notre corps.

Par Sa *Parole*, Dieu agit *hic et nunc* en tant que Juge et Sauveur.

Le *sacrement de l'autel* dans lequel le Christ est réellement présent est l'anticipation du banquet céleste. Celui qui vient à nous dans le pain et le vin est le même Christ qui doit venir en gloire.

... Partout où le *témoignage de l'Évangile* pénètre le domaine des puissances démoniaques comme l'idolâtrie, l'athéisme militant ou latent, la victoire du Seigneur est alors préfigurée.

... *le service de notre prochain*... n'est pas une préoccupation secondaire venant après notre dévotion au Christ. Il est une manifestation de son royaume, le gage de sa victoire sur tous les pouvoirs de destruction.

De tout cela, il ressort assez clairement qu'on reconnaît dans l'Église des signes, mieux encore des gages du Royaume qui vient. Autrement dit, on souligne ici le lien interne entre l'Église de cette terre et le Royaume; disons, en d'autres termes, entre l'Église de cette terre et la réalité invisible du Corps du Christ dans son achèvement.

Ces gages de la victoire du Christ existent dans l'Église même et surtout, d'après la conception luthérienne, quand l'Église est dans la souffrance et la persécution. L'Église sous la Croix : c'est là que s'exprime au mieux pour les Luthériens sa signification du Royaume.

Du point de vue catholique, nous pourrions reprendre ici des réflexions assez proches de celles que nous faisions plus haut. Sans aucun doute, la prédication, les sacrements, le service fraternel, etc., sont des signes du Royaume qui vient, des gages de la victoire de Jésus-Christ, des réalités qui « anticipent » la réalisation future. Mais nous ne pouvons esquiver la question à laquelle nous ne trouvons pas, semble-t-il, dans les thèses de Minneapolis de réponse précise, telle que

nous la donnerions nous-mêmes : ces signes, ces gages, ces anticipations, etc., de quelque nom qu'on les appelle, sont-ils simplement des « manifestations » anticipées de ce qui doit venir, ou bien sont-ils déjà non seulement les premières pierres de l'édifice futur, mais aussi l'ensemble des moyens par lesquels cet édifice se construit. Est-ce que le ministre qui annonce la Parole de Dieu, celui qui baptise, la communauté qui célèbre le Repas du Seigneur, les laïcs qui se dévouent auprès de leurs frères les hommes, est-ce que tous ceux-là bâtissent réellement le Royaume qui vient, ou bien ne font-ils que le « manifester » ?

*Conclusion.*

De tout l'ensemble des travaux et des recherches de cette troisième assemblée plénière de la *Fédération Luthérienne mondiale*, nous pouvons, semble-t-il, en tant que catholiques retenir avec joie :

d'abord, la volonté très ferme des Luthériens de faire connaissance réelle avec le catholicisme d'aujourd'hui;

ensuite, l'importance donnée à la rencontre « doctrinale »;

enfin, le désir, exprimé dans les thèses, d'une unité dont la mesure serait celle-là même que veut le Christ.

Il nous semble qu'il y a là des points fondamentaux dont nous sommes en droit d'espérer qu'ils permettront un dialogue de plus en plus ouvert et de plus en plus fructueux avec nous.

# DOCUMENT

## L'ÉGLISE ET LE SOUVERAIN DOMAINE DU CHRIST SUR TOUTES CHOSES

*Nous avons publié précédemment* (Istina, *n° 4, 1956*) *un document émanant de la* Division des Études *du* Conseil œcuménique des Églises *concernant la* Seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église. *Ce texte, adopté lors d'une conférence tenue à Arnoldshain (Allemagne) du 5 au 8 juillet 1956, comportait un questionnaire fort précis destiné à servir de base à l'étude de cette question au sein des diverses Églises, membres du Conseil œcuménique. L'ensemble des travaux auxquels ce premier document a donné lieu vient de faire l'objet d'un nouveau rapport, soumis de la même façon à la considération de ces Églises. Nous croyons opportun de publier également ce texte au même titre documentaire que le précédent. On remarquera que l'ordonnance du questionnaire de 1956 a été quelque peu modifiée, le second chapitre étant passé en cinquième place.*

∴

*Peut-être n'est-il pas inutile que nous attirions l'attention de nos lecteurs sur l'intérêt de la problématique soulevée par cette étude d'un thème dont on pense qu'il occupera une place importante dans le programme de la troisième assemblée mondiale du Conseil œcuménique*[1]. *La pointe du sujet porte, en effet, sur la mission et le rôle de l'Église dans l'exercice par le Christ de son souverain domaine sur le monde : une telle mission et un tel rôle existent-ils ? Si oui, quels sont-ils ? Et quels sont, en conséquence, les devoirs et les responsabilités des chrétiens ? On*

1. On sait que cette assemblée doit se tenir dans l'île de Ceylan. Fixée d'abord à l'année 1960, elle vient d'être reportée à 1961. Le motif invoqué pour ce report est la nécessité où l'on se trouve d'étudier plus profondément l'importante question de l'intégration totale du *Conseil International des Missions* au *Conseil œcuménique des Églises*, intégration sur laquelle aura à se prononcer ladite assemblée.

*saisit aussitôt qu'ici, plus encore que pour d'autres thèmes abordés par le Conseil œcuménique, la signification du mot Église prend une importance primordiale. La question pourrait, en effet, être posée sous cette autre forme : quels doivent être les rapports de l'Église et du monde pour que la Seigneurie du Christ — que nous appelons plus couramment : sa Royauté — s'exerce à la fois à l'endroit de l'une et de l'autre d'une façon conforme au dessein de Dieu ? Ce qui implique cette autre question : que doit être l'Église et comment doit-elle se comporter pour répondre à ce même dessein ? Comme on le voit, ce sont tous les problèmes fort agités à notre époque, non seulement des rapports de l'Église et du pouvoir civil, mais plus généralement de l'engagement des chrétiens comme tels dans la vie publique sous tous ses aspects, qui se trouvent posés ainsi dans une perspective d'ensemble permettant de les mieux situer qu'on ne le fait d'ordinaire.*

∴

*Étant donné son origine, le document que nous publions ne fait guère état que de la conception de l'Église, la plus communément reçue dans les milieux issus de la Réforme, et qui n'envisage l'Église que sous son aspect de* congregatio fidelium. *On peut s'attendre à ce que les représentants des Églises Orthodoxes, cette fois encore, prennent soin de souligner que cet aspect n'épuise pas, à leurs yeux, le mystère de l'Église. C'est aussi le point de vue de la théologie catholique*[2]. *Et nous avons des*

2. C'est pour ce motif que nous avons introduit la présente étude sous un titre sensiblement différent de celui qu'a adopté le Conseil œcuménique, et qui figure en tête du document. Nous ferons remarquer à ce sujet que s'il est d'usage courant dans les milieux protestants d'appeler le Christ *Seigneur de l'Église*, un tel usage n'a pas prévalu dans le catholicisme. La raison en est, sans doute, que cette expression ne peut se justifier entièrement que si elle se réfère à l'Église dans une partie seulement de son mystère, celle précisément par quoi elle est *congregatio fidelium*. Or, s'il est bien vrai que l'Église est cela, il faut ajouter qu'elle n'est pas que cela. Pour les fidèles qui sont membres de l'Église, le Christ est le Seigneur et nous aimons à l'appeler de ce titre : Notre Seigneur. Mais l'Église n'est pas faite que de ces membres que nous sommes. Parce qu'il en est la tête, le Christ est lui-même partie intégrante de ce corps qu'il anime de sa vie et de son Esprit. Entre les membres et le Chef il n'y a pas seulement juxtaposition et soumission de sujets à Seigneur. Toute la sacramentalité de l'Église implique que certains actes posés par ses membres sont l'accomplissement même de l'action du Seigneur en son humanité glorifiée. Et cela ne vaut pas seulement, par exemple, de la célébration eucharistique ou de la remise des péchés; cela vaut également des interventions régulières de l'autorité légitime, qu'il s'agisse d'enseignement ou de gouvernement. Quand ils écrivaient : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous... », les apôtres n'entendaient pas seulement dire que, par bonheur, leur décision avait été conforme à celle de l'Esprit-Saint, mais que l'Esprit-Saint lui-même avait décidé par leur décision. Nous ne pouvons nous étendre ici sur ce point, pourtant capital dans le sujet traité. Nous nous permettrons de renvoyer à ce que nous avons rappelé naguère de la complexité du mystère de l'Église dans son rapport au Christ, complexité dont certains éléments sont soulignés par l'image du Corps, certains autres par celle de l'Épouse. Ce qui laisse à désirer dans l'expression *Seigneur de l'Église*, surtout dans le contexte de théologie protestante où elle est employée, c'est, pensons-nous, qu'elle se

*raisons de penser que les cercles dirigeants du Conseil œcuménique prendraient intérêt à connaître la doctrine proposée et vécue par l'Église catholique romaine sur ce point, qui engage au maximum le comportement théorique et pratique de sa hiérarchie et de ses fidèles à l'égard de tous les problèmes que le monde — au sens le plus complet du mot — pose à l'Église. C'est ce qui nous incline à recommander à nos lecteurs l'étude attentive du présent document. Les réflexions qu'une sérieuse critique théologique leur suggérerait seraient accueillies par nous avec intérêt et reconnaissance. Elles permettraient de donner une plus large base à l'étude actuellement entreprise sur ce même sujet par des théologiens catholiques, et que nous espérons être en mesure de publier ultérieurement.*

C.-J. DUMONT.

# LA SEIGNEURIE DU CHRIST SUR LE MONDE ET SUR L'ÉGLISE

## I. SIGNIFICATION DU « MONDE »

### INTRODUCTION

La Bible déclare que Dieu créa les cieux et la terre, et que sa création était « très bonne » (Gen., 1, 31). Ce sera là notre point de départ dans la recherche du sens de ce mot : le *monde*. Le « monde », c'est d'une manière générale la totalité de la création de Dieu, sur laquelle l'homme a reçu le pouvoir de domination (Gen., 1, 26; Ps., 8, 6). Toutefois, le monde est, et reste le monde de Dieu, maintenu par lui, dirigé vers l'accomplissement de son plan.

La Bible déclare, en outre, que ce monde bon a été soumis à la vanité, non de son propre gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumis, en vue de l'espérance (Rom., 8, 20).

Selon les Écritures (Gen., 3, 17-19), le premier homme créé a péché contre son Créateur, ce qui eut pour conséquence, qu'au lieu d'être maître du monde, il est devenu l'esclave de la création, un homme déchu, asservi à la création — elle-même déchue par la chute de l'homme.

Le Nouveau Testament développe l'idée qu'un monde déchu est un monde gouverné par l'ennemi de Dieu (Jean, 12, 31), la restauration de la souveraineté divine est nécessaire et possible. Elle sera accomplie par Jésus-Christ, « lequel étant en forme de Dieu, n'a pas considéré comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu, mais s'est dépouillé lui-même en prenant la forme d'un serviteur, en devenant semblable aux

réfère trop exclusivement aux éléments mis en relief par cette seconde image : l'Église en tant que distincte du Christ (cf. C.-J. DUMONT, *L'Église Corps et Épouse du Christ*, dans *Les Voies de l'Unité chrétienne*, Paris, 1954, pp. 134-136).

hommes... Aussi Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre » (Phil., 2, 6-10). « Lorsque toutes choses lui auront été soumises, le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (Cor., 15, 28).

Le Nouveau Testament parle souvent aussi des cieux par opposition à la terre, mais quand il use de ce terme « cieux », il ne l'entend pas dans un sens cosmique — cosmologique — mais comme synonyme de l'expression : Royaume des cieux.

Des formules comme : « Nouveaux cieux et nouvelle terre » (II Pier., 3, 13, et Apoc., 21, 1) sont empruntés aux prophètes (Is., 65, 17; 66, 22) et toujours dans un contexte eschatologique.

L'effort humain pour assujettir la création (Gen., 1, 26-28) continue, mais sous le signe de la souffrance, de la lutte et de la mort (Gen., 3, 18-19). Il n'atteindra son but que lorsque l'homme aura été complètement réintégré « dans la glorieuse liberté des enfants de Dieu » (Rom., 8, 21).

Ces deux aspects du sens biblique du « monde » sont développés de diverses manières dans le Nouveau Testament, comme la préface l'a noté ci-dessus. Aucun des deux ne doit éliminer l'autre dans notre examen du sens biblique du « monde ».

1. Parce que Dieu s'occupe du monde, l'Église doit s'occuper du monde. « Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même » (II Cor., 5, 19). Nous vivons dans un monde déchu, non parce que Dieu l'a abandonné, mais parce que l'homme s'est révolté et — en ne se soumettant plus à Dieu — a cessé de régner sur le monde. Cette double faillite a fait du monde ce que nous en connaissons. La Bible montre clairement que cette situation ne peut être redressée par l'effort humain — si grand soit-il — tant que l'homme voudra exercer sa propre royauté. Christ est Seigneur du monde, puisque le monde est sa création : sa seigneurie, acceptée dans la foi et l'obéissance par ceux qui sont nés de Dieu (le nouvel Israël), suscite la nouvelle création en Jésus-Christ (II Cor., 5, 17). Cette nouvelle création dans la communion de la foi, est le don de Dieu au monde. L'Église a la responsabilité inéluctable de proclamer au monde cette bonne nouvelle.

L'Église (Act., 2, 1), communauté élue et suscitée par Dieu, est cependant une communauté qui vit dans le monde; elle est suscitée pour l'amour du monde (Gen., 12, 1-3; I Pier., 2, 9-10), non pour elle-même. Jésus prie Dieu, non d'ôter les disciples du monde, mais de les préserver du malin (Jean, 17, 15).

A cela s'appliquent les textes du Nouveau Testament traitant de l'Église comme d'une réalité « qui n'est pas de ce monde ». La nouvelle création en Jésus-Christ, constitue une réalité que le Nouveau Testament n'appelle pas « cosmos » (monde). Les prémices de cette nouvelle création sont déjà présents dans l'Église : les chrétiens qui ont déjà commencé à goûter les puissances du monde à venir ne peuvent vivre plus longtemps comme citoyens du monde sous son aspect actuel (Rom., 12, 2). Ils vivent néanmoins dans le monde, mais conduits par les

exhortations de Jésus (Jean, 16, 33) et par sa promesse, selon laquelle, en acceptant sa souveraineté sur le monde, ils triompheront du monde et de ses afflictions. Dans cette vie actuelle, avec cette mission, ils doivent user du monde comme n'en usant pas, car ils savent que la figure de ce monde passe (I Cor., 7, 31).

La distinction classique, dans le langage de la piété et de la prédication, entre « Église » et « monde », a une base théologique et eschatologique précise, mais elle est souvent mal interprétée. Ces deux entités ne doivent pas être considérées comme séparées, étanches l'une à l'autre. Au contraire, la seigneurie du Christ s'étend sur toutes deux et cette distinction disparaîtra au dernier jour (Apoc., 11, 15). Elle a été certainement utile pour la discipline et l'organisation de la communauté chrétienne : déjà à l'époque du Nouveau Testament, il est apparu *nécessaire* de préserver la communauté des infiltrations juives et païennes, d'un *syncrétisme* qui aurait corrompu la foi et les traditions de l'Église (II Thess., 3, 6-7).

Certes, il y a une remarquable sagesse dans l'emploi de la philosophie païenne, dans l'adoption et l'utilisation des « réalités de ce monde », telles que les pratique saint Paul dans ses parénèses (Phil., 4, 8-9). Ce procédé de contact avec la *culture* « séculière », avec les *pratiques cultuelles* des païens, etc., est dans la ligne de toute l'histoire biblique; il a pour fondement la foi en la souveraineté de Dieu sur le monde. Ce qui est ainsi adopté est transfiguré par la lumière des *événements décisifs de l'histoire du salut*. Dans le Nouveau Testament, cette transfiguration a son centre dans la résurrection du Christ et dans l'espérance de la résurrection des croyants (II Cor., 5, 17). Ce qui distingue l'Église du monde, c'est l'attente eschatologique fondée sur la résurrection du Seigneur (I Cor., 15, 20-25).

Mais cette différence entre Église et monde *ne signifie pas isolement*. Distincte du monde, l'Église témoigne d'autant plus devant lui : « Que votre douceur soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche » (Phil., 4, 5). En outre, il faut savoir que l'ordre de ne pas se conformer au monde présent (Rom., 12, 2) ne détermine pas une attitude sectaire d'isolement. En même temps que les apôtres exhortaient les chrétiens à ne pas se conformer au monde présent, dont la figure passe (I Cor., 7, 31), ils parcouraient la terre entière comme missionnaires. L'activité missionnaire est la preuve suprême de la responsabilité de l'Église envers le monde. Il est parfaitement clair que le souci de pureté n'a pas empêché l'Église d'entreprendre une œuvre missionnaire dès les premières années de son existence, ni de regarder la mission comme sa tâche essentielle. C'est en cela qu'elle révèle sa vraie nature. Ceux que Christ a appelés à former l'unité de son corps, sont également envoyés dans le monde. L'Église existe dans un mouvement de va-et-vient : vocation — mission. Dès le début de son ministère terrestre, Christ a assemblé des disciples autour de lui, dans le but de les envoyer dans le monde. « Choisis du milieu du monde » (Jean, 15, 19), les disciples reçoivent l'ordre : « Allez, enseignez toutes les nations » (Mt., 28, 19).

2. Jésus prie pour ses disciples qui sont dans le monde, afin que

l'Évangile soit proclamé dans le monde. Le monde comme tel ne sait pas que Christ a remporté la victoire sur les puissances qui retiennent l'homme en esclavage. L'Église le sait et doit le proclamer. La prière de Jésus pour ses disciples est, en même temps, une prière qui tient compte de la situation du monde, inconscient de la délivrance survenue.

3. L'Ancien Testament décrit la rédemption dans le cadre d'une nouvelle création (Is., 43, 1, 18-19; 44, 24-27; cf. Jér., 31, 31-34). Dans le Nouveau Testament, le siècle présent (*aïôn outos*) est en voie de disparition et le siècle à venir commence à poindre. Les chrétiens vivent donc à la fois dans ce monde et — par la foi et l'espérance — dans le monde à venir.

Le monde, dans sa forme actuelle, court à sa fin; c'est là que la seigneurie qui le juge et le sauve, et qui s'est manifestée finalement en Jésus-Christ, atteindra son but. L'Église espère pour le genre humain (en qui est éxprimé le centre vital de la réalité du monde) une libération plutôt qu'une destruction. La nouvelle création de l'homme a déjà eu lieu, aux yeux de ceux qui croient en Jésus-Christ; et c'est la même créature, livrée au péché, qui vit maintenant en paix avec Dieu. Ne devons-nous pas dire, par conséquent, que c'est le même monde créé, corrompu par le péché, qui doit devenir les nouveaux cieux et la nouvelle terre, au jugement dernier ?

4. Le Nouveau Testament, et particulièrement la pensée de Paul et celle de Jean, concentrent leur attention sur l'état du monde et son avenir. Le mot *cosmos* apparaît fréquemment (on ne le trouve pas dans ce sens dans les versions grecques de l'Ancien Testament) pour désigner une variété de certitudes auxquelles l'Église est parvenue, à la lumière de la seigneurie de Dieu en Christ. Le monde entier est placé par la Loi sous le jugement de Dieu (Rom., 3, 19), il se révèle comme un monde dans lequel le péché s'est introduit, et par le péché, la mort (Rom., 5, 12). Sous cet aspect, il est l'empire du Malin, appelé parfois « le Prince de ce monde » (I Jean, 5, 19; Jean, 12, 31; 16, 11; cf. I Cor., 2, 12). Plus que ne l'ont fait les écrivains de l'Ancien Testament (voir cependant Deut., 4, 19; 17, 3; Is., 24, 21; 40, 26, où les effets de l'idolâtrie humaine sur l'action des forces cosmiques sont signalés), les écrivains du Nouveau se sont sentis obligés de faire une place précise dans leur enseignement, aux puissances qui séduisent l'homme et le poussent à désobéir, l'asservissant ainsi à la corruption. Le monde ne croit pas en son Sauveur, lorsqu'il vient à lui, et les gouvernants crucifient le Seigneur (I Cor., 2, 8; II Cor., 4, 4; Éph., 2, 2). Sous ces divers aspects, le cosmos est destiné à la ruine (Jean, 17, 12; I Jean, 2, 17; II Pier., 3, 10-12).

D'autre part, Christ est la victime propitiatoire pour les péchés du monde entier (I Jean, 2, 2). Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même (II Cor., 5, 19) et Jésus a dit qu'il était venu dans le monde, non pour le condamner, mais pour le sauver (Jean, 3, 17; 12, 46-48). Il est évident que la plupart de ces *paroles concernent essentiellement* le monde organisé des hommes, le monde qu'on pourrait esquisser sous les traits de Judas, d'une part, et de Pierre, de l'autre. L'Église

a reçu l'ordre de prêcher les deux choses : la réconciliation de tous les hommes et la condamnation finale des pécheurs, ainsi que le jour de la parousie dépeint par Mt., 25, 31-46 et l'Apocalypse, 21, 1-8. En outre, l'Église doit prêcher au monde entier que, par la grâce de Dieu manifestée dans sa rencontre finale avec le monde, le but de Dieu pour le monde a été atteint.

5. Ce monde est la création de Dieu, entretenue par sa Parole, dirigée vers un but. Le péché humain, la faillite de l'homme dans sa volonté de dominer seul la création, ne peut pas aboutir au mal absolu (cf. Jean, 1, 10; Héb., 1, 2; 11, 3; Act., 14, 15-17; 17, 24-27; I Cor., 3, 19). C'est pour la création de ce monde que l'Église rend grâces à Dieu. Ce monde est le monde de Dieu, et toutes les œuvres de Dieu le louent (Ps. 19, 1-4).

L'Église doit bénir Dieu d'autant plus pour le monde, que c'est dans ce monde que notre Rédempteur est venu instaurer la paix sur la terre et la bienveillance envers les hommes (Luc, 2, 14). C'est par lui qu'est venue *la rédemption en vue de laquelle toute la création souffre les douleurs* (Rom., 8, 22) et *le commencement de la nouvelle création* (II Cor., 5, 17).

6 et 7. La conception biblique du monde ne semble pas invalider la distinction entre « nature » et « histoire », bien que la Bible ne fasse pas cette distinction. Notre conception de la nature ne serait contraire à la Bible que si la nature était étrangère au domaine des réalités dont Dieu s'occupe et qu'il dirige. Toute conception d'un univers « naturel », d'une réalité qui aurait son explication en elle-même et contiendrait en soi le principe de sa propre subsistance, serait anti-biblique. On peut en dire autant de toute théorie scientifique ou philosophique de l'univers considéré comme un tout, qui voudrait expliquer l'univers comme un donné dont la signification et le but échappent à la seigneurie de Dieu sur le monde.

Toutefois, il ne faut pas penser qu'il y ait quelque chose d'illégitime et d'impie dans de telles hypothèses sur l'origine et le développement de l'univers. Au contraire, ces recherches peuvent naître d'une obéissance au commandement de Dieu : « Soyez féconds et multipliez, remplissez la terre et *assujettissez-la* » (Gen., 1, 26-28). L'homme doit dominer l'univers. Toutes les formes de recherches, toutes les constructions théoriques, tous les systèmes explicatifs de savants et de philosophes qui aident l'homme à saisir la nature de l'univers, sont utiles; ils peuvent même être — consciemment ou inconsciemment — des actes de fidélité et d'obéissance aux commandements de Dieu.

La conception biblique du monde n'est pas du tout menacée ou compromise par les cosmologies modernes. L'Église connaît par le moyen de la foi, Dieu, le Créateur qui maintient et rachète le monde par sa grâce. Elle prendra naturellement ses distances d'avec les systèmes qui contestent à Dieu sa souveraineté sur le monde. Mais elle le fera comme elle le fait à l'égard des autres formes d'agnosticisme et d'incrédulité : non pour défendre sa foi, pour se protéger elle-même, mais pour témoigner humblement et fidèlement de la réalité de la seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église.

Enfin, il faut souligner que les systèmes modernes sont présentés souvent dans un esprit remarquable de modestie, comme des essais. Fréquemment, les penseurs scientifiques et philosophes mettent plus de délicatesse que l'Église à donner des réponses au mystère dernier de la réalité. L'Église doit apprendre de ces méthodes — et de bien d'autres — à vérifier l'exactitude de sa propre conception du monde.

## II. LA RELATION ENTRE LA SEIGNEURIE CRÉATRICE DE DIEU, QUI JUGE ET MAINTIENT L'UNIVERS, ET LA SEIGNEURIE RÉDEMPTRICE DE DIEU MANIFESTÉE EN JÉSUS-CHRIST

1. Dans ce chapitre, nous parlons davantage de la seigneurie de Dieu que de celle du Christ, dont nous parlons ailleurs; la raison en est que ce serait prématuré de parler de manifestation de la seigneurie du Christ dans la création. Christ est manifesté comme Seigneur lors de la résurrection (Act., 2, 36; Mt., 28, 18; Phil., 2, 9 s.). Auparavant, dans la période de l'Ancien Testament, nous parlons de Dieu, Yahvé, roi de la création (Ps. 93, 1 s.; 97, 1; 99, 1). En parlant de la seigneurie de Christ depuis sa résurrection, nous parlons de celui en qui Dieu manifeste sa seigneurie, non de quelqu'un dont la seigneurie serait indépendante de celle de Dieu. La question primordiale est celle-ci : peut-on faire une distinction entre Dieu gouvernant l'univers (la seigneurie du Dieu créateur) et Dieu rachetant l'univers (la seigneurie du Dieu rédempteur) ?

Ces deux aspects de la seigneurie de Dieu sont nettement inséparables et constituent les deux faces de la royauté du même Dieu. Cependant une distinction peut être tracée entre eux, tout au moins dans les termes. Dieu ne désire pas l'anéantissement de sa création, mais son salut — non seulement le salut de l'individu pécheur, mais bien la rédemption de toute la création. Au commencement de tout, l'intention arrêtée de Dieu était que toute la création pût vivre en le louant et en contemplant sa gloire. L'Église, et spécialement le mouvement œcuménique, ne doit pas tolérer une manœuvre qui l'isole et lui interdise de proclamer son message, soit aux Églises, soit au monde. Mais si l'accord est général sur ce point, des problèmes surgissent, sur lesquels les opinions divergent notablement.

2. La question d'une distinction entre Dieu, souverain de l'univers et Dieu rédempteur, est compliquée par les positions traditionnelles qui remontent au lointain passé historique où nos communautés se sont scindées. Nous avons grand-peine à nous en libérer. Il est clair que le rôle du prédicateur qui proclame le jugement de Dieu et le pardon des péchés, n'est pas le même que le rôle du juge séculier qui livre le criminel au châtiment ou le gracie. Certes, ces deux rôles ont en commun de combattre le mal et de contribuer au bien des hommes. Mais l'acte rédempteur de Dieu contient toujours un élément de *surprise*, à la fois

maintenant, dans le ministère de la Parole, et surtout plus tard, au jugement dernier : *maintenant*, les impies sont justifiés (Rom., 4, 5); *alors*, les premiers seront les derniers, et les derniers les premiers (Mt., 19, 30). Ceux qui ne se rendent pas compte des bonnes œuvres qu'ils ont faites, sont déclarés enfants bénis du Père (Mt., 25, 37 s.). C'est incontestablement une distinction entre les deux aspects de la seigneurie de Dieu.

3. Dieu a-t-il un autre dessein que le pardon et la restauration de la création à la louange de sa gloire? En d'autres termes, son gouvernement du monde en tant que créateur et providence, est-il seulement une *étape* de son action universelle, qui sera suivie, à la fin, d'une rédemption? Ou bien, ces diverses étapes ne sont-elles qu'apparentes, résultant de notre optique humaine? Il est vrai que seul le croyant peut voir dans la première étape l'intention de conduire à la seconde, ce qui ne veut pas dire que le croyant connaît tous les détails concrets de l'action de Dieu. Ce n'est que quand elles ont été accomplies, que le croyant peut rendre grâces à Dieu pour *toutes* ses actions. Mais, dans la foi, il reconnaît déjà les lignes générales du plan de Dieu pour le rachat du monde, il peut discerner dans certaines interventions divines la préparation — voire l'accomplissement partiel — de son action salvatrice. Auguste, en construisant des routes et en faisant régner la paix, a facilité la propagation de la prédication chrétienne; Caïphe et Pilate ont accompli, sans s'en douter, la volonté de Dieu.

Mais il y a un danger à rapprocher à ce point les deux aspects de la seigneurie de Dieu. Si tous ses actes, tant créateurs que rédempteurs, sont en définitive des actes de miséricorde et de rédemption, il ne faut pas en conclure que toutes choses seront automatiquement restaurées. Par contre, si la distinction entre la seigneurie du Dieu créateur et celle du Dieu rédempteur est trop accusée, cela pourrait sous-entendre que Dieu a créé et maintenu le monde en vie, pour le détruire et le damner. Il va donc de soi que, quelque précise que soit la distinction entre les deux modes de seigneurie de Dieu, elle ne sera jamais que provisoire, et disparaîtra au jugement dernier. Car alors, dans les nouveaux cieux et la nouvelle terre, ces deux modes coïncideront.

C'est la manière dont nous traçons la ligne de démarcation entre les deux modes de la seigneurie de Dieu, qui détermine nos opinions sur toute action désintéressée, qu'elle soit le fait d'un croyant ou d'un incrédule, un bon gouvernement ou un bon médecin, par exemple. Dans tous les cas, Dieu veut le salut de sa création. Le problème est de savoir si ces bonnes œuvres, cette « honnête civilité » contribuent réellement à ce salut, ou si elles ne font que permettre les conditions externes d'une appropriation du salut en Christ. Dans les deux cas, il est évident que Dieu se sert de cette honnête civilité humaine comme instrument de son plan rédempteur. Il se sert autant des hommes qui cherchent à le servir consciemment, que des autres.

4. Cela nous amène à la question suivante : toutes les formes de service, — que ce soit la prédication de l'Évangile ou l'activité d'hommes d'État ou de médecins, — contribuent-elles également au service

de Dieu ? Le moins qu'on en puisse penser, c'est qu'elles sont toutes deux des moyens de servir Dieu, mais à des plans différents — l'homme d'État et le médecin au plan de la création, le prédicateur au plan de la rédemption. Le plus qu'on en puisse dire, c'est qu'elles servent toutes deux Dieu au même plan, celui de la rédemption. Autre question : ce service est-il accompli exclusivement pour la gloire de Dieu ou non ? Dans les deux domaines, Dieu peut et veut accomplir ses desseins par le maintien de sa création et par la rédemption (l'indignité des ministres ne peut pas entraver les effets de la volonté divine). Mais sa volonté demeure que les deux manières de servir soient accomplies consciemment pour sa gloire. A ce propos, rappelons-nous que l'Église est souvent tentée de commettre le péché de pharisaïsme. Toute les grandes entreprises, même religieuses, peuvent aboutir à la glorification de soi, tandis que, d'un autre côté, le monde peut entreprendre des actions qui sont un service désintéressé (Mt., 25, 37 s.). Le monde peut être conduit plus souvent que l'Église à cette position-limite dans laquelle on discerne plus nettement l'intervention de Dieu. L'Écriture souligne (Marc, 15, 39) que le centurion qui eut à exécuter Jésus, discerna la volonté de Dieu plus clairement que les disciples en fuite. On peut en dire autant de l'homme d'État ou du médecin, qui portent de lourdes responsabilités. L'Église doit se rappeler ces choses pour éviter de nourrir un sentiment erroné de supériorité. Là aussi, au jugement dernier, les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers.

Ceux qui accentuent l'unicité des actes de Dieu dans la création, la conservation du monde et sa rédemption, reconnaîtront pleinement la différence entre foi et incrédulité, entre louange consciente et contrainte servile. Ceux qui accentuent la distinction entre les actes providentiels du Dieu créateur, d'une part, et ses actes rédempteurs, de l'autre, refusent de distinguer deux manières différentes de service de Dieu, ministère religieux en vue de la rédemption et ministère séculier en vue du simple maintien de la vie.

## III. LA VICTOIRE DE CHRIST SUR LES « PUISSANCES ». QUEL SENS LUI DONNER DANS LE MONDE MODERNE ?

1. La tâche de l'Église n'est pas d'affirmer ou de nier l'existence de démons, de puissances cosmiques surnaturelles, mais de proclamer l'Évangile et, par conséquent, la souveraineté du Christ sur tous les êtres et toutes les puissances, quel que soit le nom — mythologique, philosophique, scientifique ou idéologique — qu'on leur donne.

La question importante est : Comment interpréter la réalité de la victoire de Christ, décrite comme un asservissement des « puissances », de manière à éclairer sur leur rôle, des hommes qui croient ou ne croient pas à leur existence ? C'est la vraie manière d'aborder le problème, car, en fait, le Nouveau Testament ne montre pas la moindre préoccupation de classer ces puissances, d'en discerner les fonctions spécifiques ou l'ordre hiérarchique. On s'est demandé s'il ne fallait pas voir, déjà dans

les textes du Nouveau Testament qui en parlent, et qui sont pour la plupart des hymnes, un élément poétique; les auteurs qui les mentionnent, n'ont-ils pas l'intention de suggérer des réalités plutôt que d'en donner des descriptions objectives et rigoureuses? On s'est aussi demandé si la distinction entre réalité « objective » et imagination « subjective » était de propos ici. Certains indices semblent inférer que la conscience humaine reconnaît aux prétendus « dieux » et « seigneurs » une réalité qui leur permet d'exercer un pouvoir sur l'homme (I Cor., 8, 4-7; 10, 20; 12, 2; Gal., 4, 8).

Les « puissances » apparaissent, spécialement dans les lettres de Paul, comme représentant l'univers, et leur réalité ne peut être simplement confondue avec la puissance du péché; elle doit être considérée comme embrassant toutes les choses qui exercent un pouvoir sur l'homme : agents physiques, historiques, sociaux, psychologiques, parapsychologiques et idéologiques. D'autre part, le pouvoir d'asservissement de ces réalités ne peut être isolé du péché humain. Les « puissances » et « dominations » ne nous sont connues que comme puissances d'un monde opposé au Christ, et nous ne pouvons pas parler sensément d'une corruption de l'ordre et de la nature du monde, sans parler aussitôt du péché de l'homme, par lequel les relations entre lui et le monde créé et organisé ont été corrompues. On diverge d'opinion quant à savoir si la réalité de ces puissances et leur hostilité envers Dieu peuvent être simplement interprétées en termes « existentiels » ou non. La vision néotestamentaire d'une opposition des puissances peut-elle être interprétée comme un moyen de décrire mythologiquement le redoutable mystère de l'opposition pécheresse de l'homme contre Dieu? Ou l'ordre de nature dans lequel l'homme vit, non seulement comme personne, mais comme espèce mammifère, a-t-il une importance dans cette relation? En tout cas, l'hostilité des « puissances » souligne les dimensions totales, débordant l'élément subjectif, du péché, lui-même pouvoir dominant l'homme à l'insu de sa connaissance et de sa volonté, œuvrant non seulement dans l'individu, mais dans la société et dans toute l'histoire de l'humanité.

2 et 3. La victoire du Christ, son triomphe sur les « puissances », manifeste sa souveraineté absolue, universelle, à laquelle nul être, quel qu'il soit, n'échappe. Anges, puissances et dominations qui lui sont assujettis, représentent la totalité de l'univers. De même que le ciel et la terre passeront — mais que la rédemption inclut le renouvellement de toute la création, de même la victoire du Christ, anéantissement de tous ses ennemis, les « puissances » (I Cor., 15, 24; cf. Col., 2, 15), inclut la réconciliation de l'univers tout entier, représenté par ces puissances (Col., 1, 19-20; cf. Éph., 1, 10).

S'il est dit que les puissances sont déjà subjuguées, il faut entendre de telles affirmations comme des anticipations hymniques; la mort et la résurrection du Christ tendent vers la conquête intégrale des puissances, et représentent la garantie de la victoire finale. Ajoutons, sur la base d'Héb., 2, 8, que la victoire finale est déjà acquise, quand même nous ne la voyons pas encore et que nous devons nous borner à la croire (cependant, voir Héb., 10, 13).

Ici, il convient de souligner que, selon l'optique biblique, le Christ

trônant en vainqueur *est déjà régnant*, lorsqu'il combat contre ses ennemis et les vainc (I Cor., 15, 25; cf. section V). Il faut aussi souligner que le Christ, Seigneur et chef de toutes les puissances, est Seigneur de l'espace et du temps (Rom., 8, 38-39), alors que nous en sommes encore à vivre dans le monde de l'espace et du temps, dans lequel les « puissances » exercent leur pouvoir en attaquant l'homme, par les forces de la tentation.

Un moyen d'aborder le problème serait peut-être de dire : l'homme, créé pour dominer la terre. Essayant de s'affirmer lui-même en s'opposant à la volonté de Dieu, adorant la créature au lieu du créateur, l'homme ne domine plus, il est dominé, asservi aux puissances qu'il révère. En Christ, vainqueur dans la tentation, sur la croix et dans la résurrection, l'homme est de nouveau le dominateur, Christ étant lui-même l'image de Dieu (Marc, 1, 12-13; Col., 1, 15-20). La victoire du Christ sur les puissances est partagée par l'homme, pour autant qu'il devient par la foi un « homme nouveau » en Christ et qu'il est libéré de la domination des puissances. Il en résulte que :

*a*) Nous sommes délivrés de la puissance des ténèbres et transportés dans le royaume du Fils bien-aimé de Dieu (Col., 1, 13); nos péchés sont pardonnés, nous sommes libérés de la malédiction, de la lettre de la Loi, nous sommes faits membres du Christ, dans l'Église qui est son corps (Gal., 3, 6 à 4, 11; Éph., 2; Col., 1, 12-23; 2, 6-15).

*b*) Nulle puissance, quelle qu'elle soit, ne peut nous séparer de l'amour de Dieu en Christ (Rom., 8, 28-29).

*c*) Nulle puissance revendiquée par une « philosophie » quelconque ou par une « tradition » humaine ne peut ajouter quoi que ce soit à ce qui a déjà été donné en Christ; par conséquent, elle ne peut réclamer le moindre culte ni la moindre fidélité inconditionnée (Col., 1, 9-2, 4); parallèlement, nulle forme de légalisme n'est compatible avec l'Évangile (Gal., 4, 8-10).

*d*) Le croyant n'est pas ôté du monde, mais par sa participation à la mort du Christ, il est mort aux « esprits rudimentaires du monde », délivré de leur esclavage, libre de faire usage de tous les biens que Dieu a créés (Col., 2, 20-23; cf. section II).

*e*) La victoire du Christ signifie espérance et secours dans notre combat contre les tentations provoquées par le monde et ses « autorités » (Éph., 6, 10-17; Héb., 2, 14-18).

*f*) Partout où la santé, l'ordre et le bien-être sont restaurés dans la vie de l'individu et de la société, par le nom et l'autorité du Christ, on est en droit d'y voir les signes de la victoire que le Christ a remportée et remportera. Mais dans le domaine de l'expérience, nulle victoire n'est définitive; l'éventualité prévue par Mt., 12, 43-45 doit toujours rester présente à l'esprit.

4. Cette question n'a pas été longuement débattue. Même s'il faut rejeter l'interprétation « démonologique » des « autorités » dans Rom., 13, il semble qu'il y ait analogie entre la situation des puissances cosmiques et celle des pouvoirs politiques, de sorte que ce qui a été dit en réponse aux questions 2 et 3 peut s'appliquer ici.

5. La caractéristique de la vie moderne réside dans l'effort humain

pour se rendre maître de toutes choses par la science, la technique, les méthodes rationnelles en médecine, en psychologie et en sociologie. Et pourtant l'homme refait sans cesse l'expérience d'échouer partiellement dans ses efforts, il voit que beaucoup d'entre eux ne sont pas adaptés aux buts rationnels et utilitaires, et sont plutôt dangereux. L'expérience apprend à l'homme moderne que ce n'est pas lui qui domine, mais qu'il est dominé par des puissances qu'il ne contrôle pas. Cette expérience est familière à beaucoup de gens qui n'ont pas conscience d'un péché personnel et n'ont pas de foi religieuse. La notion de puissance a été ramenée au niveau du rationnel, mais l'homme moderne court continuellement le danger de rendre une sorte de culte laïc à ces puissances, ou de les redouter en cherchant à leur échapper par un succédané de religion. A ce titre, la situation de l'homme moderne n'est guère différente de celle de l'homme d'autrefois pour qui les puissances étaient des réalités surnaturelles.

Cela ne servirait pas à grand-chose de dire aux gens que les forces qui déterminent le cours de la nature et de l'histoire et interviennent dans les domaines économique, social, politique ou psychologique, sont des forces « démoniaques ». Mais la proclamation de la souveraineté du Christ sur toutes ces puissances qui ne sont pas des réalités dernières, mais lui sont assujetties, ce message est au plus haut point actuel. Ce qu'on a dit de la victoire du Christ et de ce qu'elle implique (voir ci-dessus les questions 2 et 3) convient parfaitement aux puissances telles que les expérimente l'homme dans la vie moderne. La proclamation de la victoire du Christ sur les « puissances » est particulièrement importante, par contraste avec la manière dont les idéologies modernes (race, nation, évolution, sexe, etc.) transforment ces réalités créées en réalités pseudo-scientifiques presque mythiques. Ce ne serait pas difficile de fournir des exemples modernes de l'asservissement de l'homme à ces puissances, quand il les adore à la place du Seigneur, son créateur.

# APPENDICE

## LES « PUISSANCES » DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

### A

On trouve dans le Nouveau Testament une variété de conceptions, due en grande partie à l'origine complexe et aux combinaisons et différenciations ultérieures de plusieurs types et de plusieurs classes d'êtres surnaturels. La classification suivante suffira à notre propos :

1. Les anges, messagers de Dieu, membres de l'assemblée céleste qui adore Dieu, compagnons du Christ à son avènement.

2. Satan, l'adversaire de Dieu et de son peuple, l'accusateur et le tentateur, identifié avec le serpent, le dragon ancien — et le Prince de ce monde, selon Jean, 12, 31; 14, 30; 16, 11, et II Cor., 4, 4. Satan lui-même a ses anges

(Mt., 25, 41; II Cor., 12, 7; Apoc., 12, 7, 9) et l'Antichrist est son représentant (Apoc., 13; II Thess., 2, 9). Satan est aussi identifié à Beelzebub, le prince des démons ou des esprits impurs, qui sont des puissances de destruction, prennent possession des hommes (Évangiles synoptiques et Actes) ou ont une existence indépendante (Jac., 2, 19; Apoc., 16, 13 s.: 18, 2). Selon Jude, 6 et 9, et II Pier., 2, 4, 9-11, Satan et ses suppôts sont des anges déchus. L' « esprit de l'erreur » (I Jean, 4, 6) et le péché personnifié (Rom., 7 et 8) peuvent aussi être rattachés aux puissances sataniques.

3. D'autres puissances ne peuvent entrer aisément, ni dans la classe des bons anges de Dieu, ni dans celle des êtres sataniques. L'Apocalypse connaît non seulement des anges liés à des phénomènes de la nature (7, 1; 16, 14), mais aussi des anges destructeurs, des puissances du chaos, retenus jusqu'au temps des grandes tribulations eschatologiques (9, 1-11; 16, 14). Ces anges semblent être des agents de la colère de Dieu plutôt que des suppôts de Satan. Plus ambiguë est la situation des « puissances » et « dominations » des épîtres de Paul (et I Pier., 3, 22). Elles ne sont pas « neutres » par rapport à Dieu ou à Satan, mais comme les « anges » de Rom., 8, 38; I Pier., 3, 22; et I Cor., 6, 2-3, elles sont des puissances cosmiques, représentantes surhumaines de ce monde, conçues plus ou moins comme des êtres personnels. Dans certains contextes, leur attitude est analogue à celle de Satan, sous son aspect de « prince de ce monde »; seule l'épître aux Éphésiens rattache directement l'un à l'autre le diable et les puissances (Eph., 6, 10 s.; 2, 2).

Les puissances et dominations représentent le monde sous divers aspects. On le voit clairement aux indices suivants :

*a* Le contenu de « ta panta » est illustré par l'énumération de diverses classes de « puissances » : Rom., 8, 32-39; Eph., 1, 10, 21 s.; Col., 1, 16 s.; cf. Phil., 2, 10.

*b* Les « puissances » sont mises virtuellement, sinon réellement, sur le même pied que les « stoicheia tou kosmou », les puissances élémentaires qui constituent l'univers, les éléments physiques, les corps célestes envisagés comme une sorte d'êtres spirituels : Gal., 4, 3, 9 (cf. 3, 19); Col., 2, 8, 20 (cf. 1, 16; 2, 10, 15, 18).

*c* La variété des exposés sur les « puissances » correspond à la même variété des exposés sur le monde (section I). Elles sont créées en Christ et se dressent néanmoins contre Dieu. Christ les a vaincues en triomphant d'elles sur la croix. En même temps, elles sont incluses dans l'œuvre du salut, réconciliées et rassemblées en une unité dont le Christ glorifié est le chef suprême. Avec Christ, le croyant est mort à leur empire et ne retombera pas sous leur domination; cependant elles restent menaçantes et dangereuses, bien que leur pouvoir hostile soit désormais brisé. En fin de compte, elles seront anéanties et assujetties à Christ (Col., 1, 15-20; 2, 8, 10, 15, 20; Eph., 1, 10, 21 s.; 6, 12; Rom., 8, 38 s.; I Cor., 15, 24-28).

*d* Il y a peu de détails sur les fonctions de chaque puissance individualisée, mais il semble qu'elles apparaissent comme des élément de la structure du monde, de puissants facteurs qui y déterminent le cours des événements (voir les « dimensions » de la mort et de la vie, du présent et de l'avenir, de la hauteur et de la profondeur mentionnées dans Rom., 8, 38-39). Dans I Cor., 15, 26, la mort est décrite comme une « puissance », le dernier ennemi. Ce sont ces puissances qui sont à l'origine des persécutions et des tribulations (Rom., 8, 35 s.; Eph., 6, 10 s.; cf. I Cor., 2, 6-8). Les religions païennes peuvent être considérées comme un esclavage de ces puissances, de même que le légalisme juif (Gal., 4, 8-10; Col., 2, 16, 20). La loi, elle-même, sous la tutelle de laquelle le monde est soumis jusqu'à la venue du Christ, est rattachée dans une certaine mesure à ces « puissances » (Gal., 3, 19; Col., 2, 14-15). Le monde

dans lequel les « puissances » exercent leur pouvoir est un monde divisé, la principale division étant celle qui sépare les Juifs des païens. Mais l'existence de l'Église, dans laquelle Juifs et païens sont unis, manifeste à la face des « puissances » la « sagesse infiniment variée de Dieu » (Eph., 3, 10; cf. 2, 14-18).

Notons que les termes de « principautés et puissances » ne sont dérivés directement ni de l'Ancien Testament, ni de la tradition grecque, mais ont des points de contact avec l'angélologie juive et la conception des puissances médiatrices (« démons ») de la philosophie de l'époque. Ces conceptions ne sont pas une mythologie primitive, mais plutôt une science spéculative de forme mythologique, une cosmogonie apocalyptique. Dans le Nouveau Testament, ces notions sont essentiellement pauliniennes (cependant voir I Pier., 3, 22), et totalement étrangères aux synoptiques, aux Actes et à Jean.

## B

La victoire du Christ peut être rapportée aux trois types précisés ci-dessus :

1. Christ, trônant au-dessus de tous les anges, est acclamé et adoré par eux (Phil., 2, 9-11; I Tim., 3, 16; Héb., 1; Apoc., 5).

2. *a*) Jésus triomphe de Satan dans la tentation.

*b*) L'éviction des démons est un signe de la défaite de Satan (Mt., 12, 22-29, par.; Luc, 10, 17-20, etc.).

*c*) La victoire définitive est obtenue par la mort et la résurrection de Christ (Héb., 2, 14). Le diable est « jeté dehors » (Jean, 12, 31; Apoc., 12; cf. Is., 14, 12, et Luc, 10, 18). Le péché est condamné (Rom., 8, 3).

*d*) Christ remportera la victoire à la parousie (Apoc., 19, 11-21; II Thess., 2, 8).

3. Les « puissances et principautés » sont subjuguées par Christ :

*a*) Les puissances sont conçues comme représentant « toutes choses » en accord avec le Ps. 8 (Héb., 2, 6-9; Eph., 1, 22; cf. I Cor., 15, 27 s.), et peuvent être englobées dans la réconciliation (Col., 1, 18-20).

*b*) Les puissances sont identiques aux « ennemis » du Ps. 110 (Eph., 1, 20 s.; I Pier., 3, 22; Héb., 1, 13; cf. I Cor., 15, 25 s.); elles sont livrées publiquement en spectacle (Col., 2, 15) dans le triomphe du Christ. La remarque : *a*) correspond plutôt à l'intronisation au-dessus des anges (1); et *b*) plutôt à la victoire sur Satan (2), mais on ne peut faire de distinction précise entre les deux.

Le Ps. 8 et le Ps. 110 sont combinés dans des textes parlant de l'ascension du Christ (Eph., 1; Héb., 1 et 2) et de sa parousie (I Cor., 15). La tension sur ce point correspond à la manière paradoxale dont la Bible parle du monde, à la fois création bonne de Dieu et création dominée par le diable. Cette tension confirme la conclusion suivante : l'excellence ou la malignité du monde ne peuvent être traitées isolément du problème des relations de l'homme avec le monde.

## IV. LA MANIÈRE DONT DIEU SE SERT DE LA RÉBELLION DE SES ADVERSAIRES ET DE LA DÉSOBÉISSANCE DE SON PROPRE PEUPLE POUR ACCOMPLIR SES DESSEINS

1. La Bible témoigne du fait historique que Dieu utilise même l'opposition de ses ennemis et les désobéissances de son propre peuple, pour accomplir ses desseins. (Par exemple : Is., 10, 5-11; Act., 4, 27 ss.) Si les plans de Dieu ne pouvaient s'accomplir que par le moyen de l'obéissance humaine, ils ne seraient jamais accomplis dans l'histoire, puisque, à part l'obéissance du Christ, toute existence humaine est qualifiée par la désobéissance (Rom., 2, 9; 11, 32). Toutefois, la Bible ne révèle pas de procédé schématique ni de loi générale par lesquels Dieu agisse à travers les actions des hommes pécheurs; elle ne généralise pas les méthodes de Dieu. Elle attire l'attention sur le fait mystérieux que Dieu agit de la sorte, mais elle ne cherche pas à discerner « comment » Dieu agit ainsi.

2. Dieu, d'après la Bible, provoque parfois l'homme au mal, en vue d'accomplir son plan (par exemple : Ex., 4, 21; Rom., 9, 17, où Dieu endurcit le cœur du Pharaon). Cette manière de dire tient en partie au mode d'expression pittoresque de la Bible, qui veut insister sur la vérité suivante : Dieu est souverain absolu sur toutes les personnes et les circonstances. Mais c'est aussi un moyen d'insister sur le fait mytérieux que l'audition de la parole de Dieu prophétique endurcit inexplicablement le cœur des hommes rebelles. Cela n'arrive pas seulement hors d'Israël, mais aussi dans le peuple de Dieu ( Is., 6, 10). La parole prophétique est rejetée et devient dès lors une parole de jugement sur beaucoup; les desseins de Dieu sont réalisés par un faible reste de fidèles (Is., 6, 13; I Cor., 10, 11 ss.; Apoc., 1 à 3). Toute opposition à Dieu est mauvaise et sera punie comme telle (Is., 10, 12 à 16). Le fait que Dieu utilise les desseins pervers des hommes pour son propre plan, tirant le bien du mal (Gen., 50, 20; Is., 28-31; Rom., 9-11), ne permet pas de penser que l'injustice et l'oppression doivent être tolérées et excusées. La manière dont la volonté de Dieu est faite, autant par l'obéissance que par la résistance de l'homme, reste un mystère dont le centre se trouve sur la croix du Christ. A l'instant même où l'opposition des ennemis de Dieu et la désobéissance d'Israël se combinent pour mettre à mort le Fils de Dieu ,le plan de salut divin pour l'humanité triomphe complètement.

3. L'Église doit toujours chercher à comprendre les conséquences de l'enseignement biblique pour la situation actuelle du monde. Elle a reçu l'ordre de tenter de saisir d'une manière toujours nouvelle, sa propre histoire à la lumière de la parole de Dieu prophétique, en vue de la situation où elle se trouve (II Pier., 1, 19). Ce thème sera discuté plus à fond dans la section VI (*vide infra*). Il faut que les chrétiens sachent se

poser courageusement certaines questions comme : Dieu a-t-il suscité des forces hostiles (par exemple : le nationalisme, le communisme, le sécularisme) à cause de la faillite de l'Église même, qui n'a pas su reconnaître et accomplir la volonté de Dieu dans l'ordre social et international? A côté de ces grandes questions ,il y en a d'autres qui leur sont parallèles sur le plan des communautés locales et des chrétiens individuels. Seule l'intuition prophétique, née de la force avec laquelle s'impose la révélation biblique, quand elle est reçue comme un ordre impératif concernant la situation concrète de l'Église actuelle, permet de proclamer avec foi le mystère des desseins de Dieu, au sein de la confusion et du brouhaha des voix du monde.

4. Dans ce siècle, la manière dont Dieu se sert de la résistance humaine et de la désobéissance pour promouvoir son plan, reste nécessairement invisible, sauf aux yeux de la foi. La seigneurie du Christ sur le monde ne peut être reconnue que par ceux qui croient en lui, et ne le sera pas par le monde, jusqu'à la fin des temps (Apoc., 1, 7). Entre-temps, l'Église doit croire que Dieu accomplira au bon moment ses desseins et tirera le bien du mal (Gen., 50, 20). L'accomplissement de son plan fait partie, en définitive, de ce qu'on appelle le jugement dernier, jugement universel qui englobera la totalité de l'histoire humaine. Ce jugement, comme l'enseignent les Évangiles (par exemple : Mt., 25, 37, 44) renversera beaucoup de nos opinions conventionnelles sur les valeurs morales; cette perspective devrait au moins rendre l'Église prompte à discerner l'œuvre de Dieu dans toute espèce de mouvements et de forces de la vie contemporaine, même les plus inattendus et les plus athées d'apparence. Christ est Seigneur du monde entier, même dans ce siècle, il règne actuellement selon des méthodes que ne peuvent discerner des cœurs indociles; et il doit régner ainsi jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds (I Cor., 15, 25).

## V. DE LA SEIGNEURIE DE CHRIST SUR LE MONDE ET DE LA MISSION DE L'ÉGLISE DANS LE MONDE

*par* G. Wingren

Les questions abordées sous ce titre concernent *la manière* dont le Christ est Seigneur. Ce que le Christ a acquis par sa mort et sa résurrection, il le donne à l'humanité, jusqu'à ce que vienne la fin. La mission dans le monde est une manifestation de cette seigneurie conquise; le jugement dernier et la parousie en sont une autre. Christ reste le Seigneur, même si sa seigneurie se manifeste de manière différente.

Actuellement, Jésus est le Seigneur, il règne par sa parole, mais de telle sorte que sur la terre, les hommes ne peuvent pas tous voir qu'il est le Seigneur. Sans doute, le Nouveau Testament parle-t-il aussi de « voir » dans le temps présent — en particulier dans les écrits johanni-

ques : « Celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé » (Jean, 12, 45). En Jésus-Christ, nous voyons donc Dieu le Père. Mais la seigneurie de Jésus selon le Nouveau Testament, se manifeste dans le temps présent par la *parole* qu'il prononce, parole qui réclame la foi et l'obéissance. Tout le Nouveau Testament est unanime à proclamer que cette seigneurie du Christ qui est en plein épanouissement, n'exclut ni n'affaiblit l'attente d'une révélation totale de son règne, mais la renforce. Plus la foi et l'obéissance à la parole de Jésus sont vivantes, plus l'espérance est tendue vers l'avenir. C'est pour cet avenir qu'il est dit : « La parole que j'ai dite, c'est elle qui le jugera au dernier jour » (Jean, 12, 48).

Dans l'état présent, ces deux choses convergent : la Parole et la foi, qui, sans voir, se maintient dans la Parole et lui obéit. Dans l'avenir, Christ sera présent d'une autre manière : « Il vient avec les nuées et tout œil le verra (Apoc., 1, 7). Pour le moment, il faut croire sans voir. « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru », dit le Ressuscité à Thomas (Jean, 20, 29, cf. II Cor., 5, 7; I Pier., 1, 8). Le conseil donné à Thomas a dû connaître une large diffusion dans l'Église primitive. Pour les générations post-apostoliques, qui ne voient point, mais possèdent le témoignage des apôtres, la foi — la foi de notre Église — repose sous une forme ou sous l'autre, sur un témoignage, sur une parole. Toutes ces générations ont pour tâche de transmettre cette parole par la prédication de la mission universelle, « jusqu'aux extrémités de la terre » (Act., 1, 8), et « jusqu'à la fin du monde » (Mt., 28, 20). Après la résurrection du Christ commence le mouvement qui se répandra sur toute la terre, la fondation des communautés d'Antioche, de Corinthe, de Rome, etc. Et le vrai prédicateur de ce mouvement, c'est Christ lui-même. Il a souffert, prémices de ceux qui sont morts, en vue de *la prédication*, « pour annoncer la lumière au peuple et aux nations » (Act., 26, 23). La fin de ce mouvement du Christ par la parole prêchée jusqu'aux extrémités de la terre, c'est la parousie. « Le roi règne; il régnera donc jusqu'à ce qu'il ait mis sous ses pieds tous ses ennemis. Ce que nous espérons, c'est la plénitude de ce que nous possédons déjà en lui. Ce que nous possédons n'a de sens que parce que nous espérons sa venue. » (*Rapport du comité consultatif pour le thème central de la seconde Assemblée plénière*, 1954, p. 21 de l'édition française.)

Une question se pose : Quand viendra la « vue » (la parousie), ne sera-ce qu'un voile enlevé, de telle sorte qu'on verra ce qui, même invisible, préexistait de tout temps? Ou bien y aura-t-il quelque chose de nouveau qui n'était pas là avant que nous le voyions? Nous répondrons : Il y aura quelque chose de nouveau. Au temps de la foi sans la vue, dans le temps présent, le péché n'est pas encore définitivement extirpé, nous pouvons encore « tomber » (I Cor., 10, 1-13). La tentation est une réalité que Christ seul a surmontée. Lui aussi a passé par la tentation, lui aussi a passé par où les siens, suivant ses traces, passent pour arriver au but, la fin de toute tentation. Quand ce but sera atteint, l'Ennemi sera définitivement vaincu. Le jugement dernier est lié à cet événement d'une manière particulière, car ce dernier jugement purificateur purifiera de nouveau la création. Lorsque toute créature chantera les louanges du Seigneur et l'entourera de son allégresse, sa seigneurie sera tout autre

que ce qu'elle est maintenant où il doit exhorter et aider les siens contre la tentation, contre la chair. Nous serons changés, et sa seigneurie sera, elle aussi, changée.

Nous serons autre chose que ce que nous sommes, lorsque nous « le verrons » (I Jean, 3, 2) et le monde sera, lui aussi, autre chose, car « les choses anciennes sont passées » (Apoc., 21, 1-4). La résurrection des morts et le jugement dernier constituent des *actes* nouveaux de Dieu, et pas seulement un dévoilement de ce qui était depuis toujours. D'ailleurs, ces nouveaux actes de Dieu — vers lesquels notre espérance est tendue — ont déjà débuté, sans qu'ils soient achevés. Ils ne peuvent être achevés tant que subsiste l'élément hostile du péché. Le commencement, nous l'avons déjà reçu; l'attaque est déclenchée contre l'élément hostile : lorsque la résistance s'effondrera, la nouvelle création sera là. La sanctification de l'homme est un combat dans lequel l'Esprit lutte contre la chair (Gal., 5, 17). Il n'est pas possible de deviner la fin du combat avant que le « dernier ennemi », qui est la mort, soit vaincu, avant la résurrection des morts lors de la parousie. La prédication s'étend à toute la terre pour atteindre tous les hommes. Devant elle se dresse la révolte, toujours indomptée. Lorsque ce mouvement de la mission parmi les peuples aura atteint son but, la parousie sera là (Mt., 24, 14). La « croissance » est croissance en fonction de la vie éternelle, ce qui ne permet pas de séparer celle de l'individu de celle de la communauté par la mission. Ces deux formes font un tout (II Cor., 10, 15-16). Toutes deux atteindront le but quand, à la place de la foi, il y aura la vue, à la place de la prédication, la parousie.

D'autre part, les actes nouveaux de Dieu, à la fin des temps, ne signifient pas que Jésus-Christ sera rendu Seigneur du monde par ces actes. A la fin, il manifeste simplement sa seigneurie sous un nouvel aspect. Il est Seigneur et veut être reconnu et cru comme tel aujourd'hui déjà. Quand il aura obtenu cette reconnaissance et cette foi, à la fin, toutes choses seront changées; on ne pourra plus dire que l'Église seule le glorifie ou que le monde le glorifie avec elle, car toutes choses seront parvenues au but, les divisions auront disparu. La dernière grande division, la séparation par excellence, la crise du jugement dernier sera survenue et il n'y aura plus de séparation puisqu'il n'y aura plus d'ennemi.

La notion de « jugement » contient deux choses : la seigneurie de Christ sur le monde et la constatation qu'il faut en même temps des actes nouveaux pour vaincre le mal. Tant que le mal subsiste, Christ a quelque chose à juger, ce qui ne veut pas dire que sa seigneurie en soit diminuée, au contraire : s'il juge, c'est qu'il est bien le Seigneur; il l'est autrement que lorsqu'il n'aura plus à juger, mais il reste Seigneur, même en ayant contre lui un élément hostile; on peut aller jusqu'à dire qu'il doit régner tant qu'il aura encore des ennemis (I Cor., 15, 25). Tant que le mal se dressera contre Christ dans le monde, tant que sa parole sera rejetée, le jugement subsistera (Jean, 3, 18-19) et cela aussi est une part de sa seigneurie. Le rejet de sa parole ne signifierait une indépendance à l'égard du Seigneur, que si Christ n'était pas le Juge à la fin suprême. Mais il est le Juge, et à ce titre, maintient partout sa seigneurie qui condamne et fait grâce (Mt., 25, 31-46; II Cor., 5, 10).

Et il lui tarde de prononcer le « oui » de la grâce, car c'est de ce « oui » que l'homme reçoit la vie et non la mort, par ce « oui » que Christ sauve comme il veut sauver.

Pour toutes ces raisons, il y a un profond rapport entre la position de Christ comme juge et la proclamation de *l'Évangile* dans le monde. Si le pardon vient de celui qui détient le droit de juger en dernier ressort, ce pardon est fondé sur le roc, scellé pour la vie éternelle (cf. Act., 10, 42-43; Rom., 8, 31-39). Dans le temps présent déjà, la communauté possède la joie nuptiale. Christ n'est pas inactif, absent, comme s'il attendait que l'Église agisse, car cela voudrait dire que sa seigneurie dépend de la bonne ou de la mauvaise volonté de la communauté. Non, il est lui-même à l'œuvre partout où sa parole retentit, il conserve sa seigneurie même dans les communautés qui, tout en lui appartenant, négligent leur ministère; comme il a conservé sa seigneurie le Vendredi Saint, tandis que s'enfuyaient ses disciples.

Si vraiment le Seigneur, par tous ses actes, est présent dans notre vie, s'il est venu, s'il prêche « non pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jean, 3, 17), c'est donc que les hommes sont d'un grand prix à ses yeux! Et pas seulement les hommes de ce monde, à qui l'Évangile n'est pas encore parvenu, mais aussi ceux qui l'ont reçu dans l'Église. Si l'on disait que l'Église *n'est qu'une mission*, et que son action consiste uniquement en travail missionnaire, cela voudrait dire que l'amour de Dieu n'a pas d'autre but que d'atteindre les hommes extérieurs à l'Église. Mais Dieu aime aussi les gens d'Église, il les aime pour eux-mêmes : ils ont la paix dans son amour et ne sont pas traités comme de simples brèches par où l'action de Dieu pourrait faire irruption dans le monde. L'Église elle-même est greffée sur Israël, le peuple élu dès l'origine. Dieu reste fidèle à Israël et n'oublie pas sa promesse (Rom., 9-11). L'histoire universelle est, sous un certain rapport, l'histoire de la mission.

Si Dieu aime l'Église et lui communique une vie propre, cette vie ne peut être isolée de celle du monde. Elle doit être la vie de Jésus-Christ, et Jésus-Christ ne vit ni n'a vécu d'une vie isolée du monde. Sinon, l'amour de Dieu aurait dispensé à l'homme ce qui fait sa mort et son anéantissement — car c'est la position usurpée de celui qui s'isole, la volonté de la maintenir, qui est le péché originel. La vie, ce n'est pas de conserver une telle attitude, mais de la perdre, c'est la vie du grain de blé (Jean, 12, 24-26). C'est comme serviteur du Seigneur, souffrant pour les nations, qu'Israël devait goûter la vraie vie. L'Église doit se rappeler que sa vie la plus personnelle consiste dans ce don de soi, sans lequel la vie qu'elle mène n'est pas celle qui vient du Seigneur.

## VI. DE LA RELATION ENTRE LA SEIGNEURIE DU CHRIST SUR LE MONDE ET LA TACHE DE L'ÉGLISE DANS LA VIE SOCIALE, POLITIQUE ET CULTURELLE

Nous sommes tombés d'accord sur une double conviction : Christ est Seigneur du monde et sa souveraineté fait reposer sur l'Église la pleine responsabilité d'une action fidèle dans le monde. Nous avons pour devoir de suggérer ici les moyens par lesquels cette responsabilité peut être assumée.

Cette question concentre notre attention sur l'action de *l'Église* plutôt que sur celle du *croyant*. Il va sans dire que celle-ci n'est pas négligée; chaque croyant est responsable de chercher comment tout accomplir pour la gloire de Dieu. Mais ses méthodes et son champ d'action sont en dehors de notre préoccupation immédiate, à part le fait que l'Église agit dans le monde par l'intermédiaire de ses membres.

Parmi les moyens que l'Église possède pour assumer sa responsabilité dans le monde et pour le monde, il y a :

*a)* Le fait fondamental que les membres de l'Église vivent dans le monde en usant « comme n'en usant pas » (I Cor., 7, 31), et rendant témoignage de plusieurs manières à leur Seigneur par leur gratitude, leur confiance, leur obéissance, leur espérance.

*b)* L'activité des membres de l'Église à travers les devoirs spécifiques de leurs occupations, leur attitude à l'égard d'autres personnes et dans toutes les situations où ils se comportent comme des gens dont la vocation vient du Seigneur et lui est ordonnée.

*c)* La direction et la sollicitude pastorale au service de ceux qui les demandent, parmi les hommes responsables d'actions politiques et sociales, outre un enseignement régulier de tous les membres de l'Église en ce qui a trait à leurs tâches respectives de citoyens.

Il ne faut pas minimiser ces moyens d'agir dans le monde, mais il y a d'autres tâches qui incombent à l'Église comme communauté et comme incarnation de l'Église universelle. Ces tâches ne peuvent être séparées de son existence communautaire au sein des institutions sociales. Mais les manières d'agir de l'Église sont diverses :

*a)* Par l'exemple de sa discipline intérieure et de son gouvernement, elle rend devant le monde un témoignage (vrai ou faux) au pouvoir du Seigneur de réconcilier races, classes et nations hostiles; au pouvoir qu'il a de renverser par sa faiblesse les critères mondains de la puissance; au pouvoir de sa croix, qui détruit toute prétention à la supériorité.

*b)* Dans les circonstances où l'Église, à l'instar de certaines couches de la population, n'a pas voix au chapitre des affaires publiques, elle peut reconnaître la seigneurie du Christ en s'identifiant aux pauvres, à ceux qui sont privés de droits, aux parias. Souffrir avec et pour ceux

Et il lui tarde de prononcer le « oui » de la grâce, car c'est de ce « oui » que l'homme reçoit la vie et non la mort, par ce « oui » que Christ sauve comme il veut sauver.

Pour toutes ces raisons, il y a un profond rapport entre la position de Christ comme juge et la proclamation de *l'Évangile* dans le monde. Si le pardon vient de celui qui détient le droit de juger en dernier ressort, ce pardon est fondé sur le roc, scellé pour la vie éternelle (cf. Act., 10, 42-43; Rom., 8, 31-39). Dans le temps présent déjà, la communauté possède la joie nuptiale. Christ n'est pas inactif, absent, comme s'il attendait que l'Église agisse, car cela voudrait dire que sa seigneurie dépend de la bonne ou de la mauvaise volonté de la communauté. Non, il est lui-même à l'œuvre partout où sa parole retentit, il conserve sa seigneurie même dans les communautés qui, tout en lui appartenant, négligent leur ministère; comme il a conservé sa seigneurie le Vendredi Saint, tandis que s'enfuyaient ses disciples.

Si vraiment le Seigneur, par tous ses actes, est présent dans notre vie, s'il est venu, s'il prêche « non pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jean, 3, 17), c'est donc que les hommes sont d'un grand prix à ses yeux! Et pas seulement les hommes de ce monde, à qui l'Évangile n'est pas encore parvenu, mais aussi ceux qui l'ont reçu dans l'Église. Si l'on disait que l'Église *n'est qu'une mission*, et que son action consiste uniquement en travail missionnaire, cela voudrait dire que l'amour de Dieu n'a pas d'autre but que d'atteindre les hommes extérieurs à l'Église. Mais Dieu aime aussi les gens d'Église, il les aime pour eux-mêmes : ils ont la paix dans son amour et ne sont pas traités comme de simples brèches par où l'action de Dieu pourrait faire irruption dans le monde. L'Église elle-même est greffée sur Israël, le peuple élu dès l'origine. Dieu reste fidèle à Israël et n'oublie pas sa promesse (Rom., 9-11). L'histoire universelle est, sous un certain rapport, l'histoire de la mission.

Si Dieu aime l'Église et lui communique une vie propre, cette vie ne peut être isolée de celle du monde. Elle doit être la vie de Jésus-Christ, et Jésus-Christ ne vit ni n'a vécu d'une vie isolée du monde. Sinon, l'amour de Dieu aurait dispensé à l'homme ce qui fait sa mort et son anéantissement — car c'est la position usurpée de celui qui s'isole, la volonté de la maintenir, qui est le péché originel. La vie, ce n'est pas de conserver une telle attitude, mais de la perdre, c'est la vie du grain de blé (Jean, 12, 24-26). C'est comme serviteur du Seigneur, souffrant pour les nations, qu'Israël devait goûter la vraie vie. L'Église doit se rappeler que sa vie la plus personnelle consiste dans ce don de soi, sans lequel la vie qu'elle mène n'est pas celle qui vient du Seigneur.

## VI. DE LA RELATION ENTRE LA SEIGNEURIE DU CHRIST SUR LE MONDE ET LA TÂCHE DE L'ÉGLISE DANS LA VIE SOCIALE, POLITIQUE ET CULTURELLE

Nous sommes tombés d'accord sur une double conviction : Christ est Seigneur du monde et sa souveraineté fait reposer sur l'Église la pleine responsabilité d'une action fidèle dans le monde. Nous avons pour devoir de suggérer ici les moyens par lesquels cette responsabilité peut être assumée.

Cette question concentre notre attention sur l'action de *l'Église* plutôt que sur celle du *croyant*. Il va sans dire que celle-ci n'est pas négligée; chaque croyant est responsable de chercher comment tout accomplir pour la gloire de Dieu. Mais ses méthodes et son champ d'action sont en dehors de notre préoccupation immédiate, à part le fait que l'Église agit dans le monde par l'intermédiaire de ses membres.

Parmi les moyens que l'Église possède pour assumer sa responsabilité dans le monde et pour le monde, il y a :

*a*) Le fait fondamental que les membres de l'Église vivent dans le monde en usant « comme n'en usant pas » (I Cor., 7, 31), et rendant témoignage de plusieurs manières à leur Seigneur par leur gratitude, leur confiance, leur obéissance, leur espérance.

*b*) L'activité des membres de l'Église à travers les devoirs spécifiques de leurs occupations, leur attitude à l'égard d'autres personnes et dans toutes les situations où ils se comportent comme des gens dont la vocation vient du Seigneur et lui est ordonnée.

*c*) La direction et la sollicitude pastorale au service de ceux qui les demandent, parmi les hommes responsables d'actions politiques et sociales, outre un enseignement régulier de tous les membres de l'Église en ce qui a trait à leurs tâches respectives de citoyens.

Il ne faut pas minimiser ces moyens d'agir dans le monde, mais il y a d'autres tâches qui incombent à l'Église comme communauté et comme incarnation de l'Église universelle. Ces tâches ne peuvent être séparées de son existence communautaire au sein des institutions sociales. Mais les manières d'agir de l'Église sont diverses :

*a*) Par l'exemple de sa discipline intérieure et de son gouvernement, elle rend devant le monde un témoignage (vrai ou faux) au pouvoir du Seigneur de réconcilier races, classes et nations hostiles; au pouvoir qu'il a de renverser par sa faiblesse les critères mondains de la puissance; au pouvoir de sa croix, qui détruit toute prétention à la supériorité.

*b*) Dans les circonstances où l'Église, à l'instar de certaines couches de la population, n'a pas voix au chapitre des affaires publiques, elle peut reconnaître la seigneurie du Christ en s'identifiant aux pauvres, à ceux qui sont privés de droits, aux parias. Souffrir avec et pour ceux

qui sont perdus, c'est un témoignage essentiel à la puissance de la croix sur le monde.

*c*) Par les messages qu'elle adresse à l'État, s'il la questionne officiellement ou officieusement sur son opinion politique ou sociale. Ces messages donneront non seulement un jugement motivé sur la question, mais aussi les raisons qui fondent ce jugement au plan de la seigneurie du Christ sur l'État.

*d*) Par ses protestations et ses rappels auprès de l'État, sur des sujets que l'État ne lui demande pas d'aborder et ne désire pas la voir traiter, mais sur lesquels le Seigneur du monde lui ordonne de parler.

La variété des situations de l'Église dans la société, la variété des formes gouvernementales et des institutions culturelles avec lesquelles elle doit traiter, détermine l'aspect précis que prendront ses tâches dans le monde. Le Seigneur vivant ne limite pas les responsabilités politiques et sociales de l'Église à celles que son peuple avait assumées dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance. Dans des situations historiques différentes, l'Évangile pousse l'Église à entreprendre des tâches qui n'existaient pas aux temps bibliques. Chaque fois, le Seigneur du monde intervient efficacement pour manifester sa souveraineté sur les nations et sur les peuples. Sa présence toute-puissante libère son Église de ses propres tendances à l'introspection et au légalisme et la libère pour le service de ceux pour lesquels il est mort. Il parle constamment à l'Église par le monde changeant à qui il l'envoie. Ce message est une parole de vie qui exige continuellement une attention prophétique et la disponibilité de nouvelles forces pour assister le monde.

De la sorte, chaque tâche librement acceptée par l'Église, devient une activité par laquelle elle acquiert une nouvelle compréhension de la Bible et transmet cette compréhension au monde par son service. Par exemple, la prédication biblique du jugement de Dieu sur le monde et de son amour pour le monde reprend force quand l'Église défend ceux qui sont sans défense ou s'attaque à de nouvelles formes d'idolâtrie. Son enseignement et son action en faveur du pardon entre ennemis politiques devient une forme de son témoignage : Christ se sert une fois de plus des haines aveugles des hommes pour faire éclater son pouvoir de réconciliation (cf. section IV). Son sang-froid dans les catastrophes sociales devient un moyen de confesser que ni la mort, ni la vie, ni choses présentes ni choses à venir ne peuvent séparer le monde de l'amour de Christ pour lui. Sa condamnation de l'esprit de convoitise sous les formes reçues de l'économie, devient un moyen de proclamer le mystère de la seigneurie du Christ sur les principautés et puissances célestes (cf. section III).

Il y a donc une base biblique claire et contraignante pour confesser la réalité de la seigneurie du Christ sur les institutions politiques et sociales et pour appliquer cette confession, dans un esprit de libre obéissance, à chaque situation historique. Nous en appelons aux recommandations du Nouveau Testament adressées aux maris et aux femmes, aux maîtres et aux serviteurs, aux princes et aux sujets : « Tout ce que vous faites, faites-le de bon cœur comme pour le Seigneur et non pour des hommes » (Col., 3, 23). Ces exhortations lient l'Église et les croyants

individuels parce qu'elles invitent les uns et les autres à reconnaître, au sein de tâches et de circonstances variables, la souveraineté du Seigneur sur les autres hommes et sur les institutions. En servant les autres, ils servent le Seigneur avec simplicité de cœur (Col., 3, 22).

Une action de telle nature a la valeur d'une proclamation, mais loin d'être une approbation complaisante du monde, elle met résolument en avant la seigneurie du Christ sur toutes les institutions terrestres et constitue l'offensive perpétuelle de l'Évangile contre les idolâtries politiques et sociales courantes. Cette offensive exprime en même temps la condamnation et le salut du monde. Cependant, cette offensive de l'Évangile ne doit pas déterminer les tâches que l'Église doit entreprendre, ni autoriser celle-ci à en tirer vanité, car cette action émane du fait que l'Église a accepté d'être placée avec le monde sous la condamnation de la croix.

C'est l'Évangile de la croix qui astreint l'Église à proclamer les lois de Dieu aux nations, sans pour autant tourner la loi pour en faire un appui d'exigences légalistes par lesquelles « les rudiments du monde » tentent de réduire les hommes à un nouvel esclavage (Col., 2, 13-23). C'est le même évangile qui astreint l'Église à appliquer la loi de Dieu à ses propres membres et à ses propres institutions, en tout premier. Cette loi n'est rien d'autre que la loi d'amour qui jette des ponts par-dessus les fossés des divisions politiques et sociales à l'intérieur de la communauté familiale du Christ et démontre par là le pouvoir royal du Christ sur les mêmes divisions dans le monde.

Nous devons donc admettre qu'il y ait des divergences d'opinions dans l'Église, quant au choix des moyens dont Christ se sert pour gouverner le monde par son évangile et sa loi. En particulier, cette question : quelle norme l'Église devrait-elle pousser le monde à adopter pour mettre de l'ordre dans la vie politique et sociale ?

Une réponse souligne la conviction que Dieu veut maintenir le monde, en dépit de ses péchés et que les hommes doivent, par conséquent, considérer le vrai ordre politique selon des termes conformes à cette intention divine. Dieu réclame pour l'univers un ordre provisoire qui offre une défense contre les conséquences extrêmes du péché, bien qu'un tel ordre ne puisse lui-même l'emporter sur ces conséquences. Cet ordre provisoire, très différent de la communauté aimante des croyants, a sa justification dans l'ordre de création (Gen., 1, 11), dans le décalogue et les préceptes noachiques et dans le fait que le fondement de l'alliance de Dieu est écrit dans les cœurs, même des incroyants (Rom., 2, 14). Un ordre politique érigé par l'État ne peut être un ordre communautaire fondé sur la liberté de l'amour du Christ, car l'État ne peut attendre de ses membres qu'ils acceptent les bases spirituelles de cette liberté : la reconnaissance de l'expiation et la justification en Christ.

Une autre attitude exprime la conviction que les normes dernières de tout ordre politique et social, sont données par le Nouveau Testament, en termes de communauté dans le corps du Christ. Le Christ, chef de l'Église, est aussi chef du monde. Son propre corps est destiné à comprendre toute l'humanité, tous ceux pour qui il est mort. La limite entre l'Église et le monde est provisoire et fluctuante, ce n'est pas une séparation rigide et définitive entre deux domaines totalement différents,

mais elle est appelée à disparaître lorsque la seigneurie du Christ sera reconnue totalement et définitivement par chacun de ces royaumes. Nous devons donc parler au monde de l'œuvre de Christ qui fait de chaque domaine son royaume, œuvre de restauration de tout ordre politique et social. L'Église possède les preuves que cette œuvre progresse dans le monde. Elle sait que, selon la parabole de Jésus, il y a ceux qui l'aiment et aiment leur prochain sans affirmer consciemment sa seigneurie. Elle sait qu'il trouve de la foi où ses disciples n'en voient pas. Elle hésite à fixer des limites au pouvoir qu'il a de racheter tout ordre et toute institution de la société humaine. Elle doit donc proclamer son espérance pour le monde, au monde lui-même.

Ainsi, nous demandons, d'une part, si l'Église peut affirmer l'amour de Christ comme norme des systèmes politiques et économiques, sans réclamer une connaissance précise des méthodes par lesquelles le Christ utilise son pouvoir pour agir à l'intérieur du domaine des institutions sociales et politiques. D'autre part, nous demandons si l'Église peut permettre à l'État d'organiser la vie politique et sociale selon ses propres normes, sans qu'elle manque au ministère qu'elle assume, celui de la réconciliation avec le monde, qu'elle devrait pousser à organiser ses structures politiques et économiques dans le cadre du jugement dernier et de la rédemption finale.

## VII. LA SEIGNEURIE DU CHRIST MANIFESTÉE PAR LE SERVICE DE L'ÉGLISE AUPRÈS DE L'HOMME DANS LE BESOIN

Le fondement justificatif de l'idée que la seigneurie du Christ peut être manifestée par le service de l'Église auprès des hommes dans le besoin, se trouve dans le fait que c'est ainsi que Jésus-Christ a agi « dans les jours de sa chair ». Le ministère des miséreux était un des principaux aspects de sa royauté. Pour l'apôtre Paul, Jésus-Christ, en « prenant la forme d'un serviteur » (*doulos*), a accompli le même acte divin qu'en « se dépouillant lui-même » pour s'incarner (Phil., 2, 5-7). D'autres textes christologiques suggèrent aussi l'étroite relation qui existe entre l'incarnation et le service du prochain (II Cor., 5, 21; 8, 9). Jésus lui-même, en repoussant la notion de seigneurie qui s'exprimait dans les aspirations prétentieuses de Jacques et de Jean à siéger à sa droite et à sa gauche dans sa gloire, leur rappelle que « le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup » (Marc, 10, 45; cf. Luc, 22, 27). Dans une circonstance que l'Église ne doit jamais oublier, il lava les pieds des disciples en disant : « Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres » (Jean, 13, 14).

De même que Christ, au cours de sa vie terrestre, a manifesté sa seigneurie par le ministère envers les misères humaines, l'Église, qui

est son corps, la manifeste en le continuant, selon qu'elle obéit aux multiples formes du commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt., 22, 29). Elle devient donc l'instrument même du ministère du Christ envers la détresse humaine et ses « bonnes œuvres » sont en réalité les siennes à lui, constituant ainsi un témoignage précis et précieux à sa seigneurie (Mt., 5, 16).

1. Cette affirmation nous oblige à affronter la question de la différence, s'il y en a une, entre la manière de servir de l'Église (ou d'un individu chrétien) et le service désintéressé des « hommes de bonne volonté » envers leurs semblables. De toute évidence, la différence ne réside pas dans la nature ou le contenu du service rendu. Nourrir l'affamé, abriter le sans-logis est le même acte extérieur, si c'est un chrétien ou un incroyant qui l'accomplit. En outre, ce n'est pas sans hésitation qu'on pourrait dénier aux incrédules la faculté de partager à un certain point les motifs intimes du service chrétien, car les incrédules ne sont certainement pas complètement étrangers à la loi de Dieu (Rom., 2, 14-15). Il est même possible que le Christ récompense certaines personnes qui auront été des incrédules au sens courant du terme, pour un service rendu par elles à leur insu (Mt., 25, 34-40).

Cela étant admis, il reste néanmoins que le service *chrétien* diffère fondamentalement de celui de l'incrédule, même partant de la meilleure intention, parce que le service chrétien est rendu dans l'obéissance consciente à la volonté de Dieu révélée en Jésus-Christ. L'obéissance consciente implique ou devrait impliquer plusieurs aspects typiquement chrétiens : D'abord un abandon sans condition à l'ordre du Christ d'aimer le prochain (Mt., 22, 39; Marc, 12, 31). En second lieu, notre joyeuse disponibilité, inspirée par la reconnaissance envers Christ (I Jean, 4, 19). Troisièmement, l'obéissance à ce commandement animée d'une conscience authentiquement chrétienne de la valeur de chaque individu, parce que créature de Dieu (Gen., 1, 27; Ps. 8, 5; Mt., 10, 29-31; Luc, 12, 6-7; Mt., 12, 11-12; Luc, 15, 10). Ensuite, puisque Christ est Seigneur du monde, un esprit de service conscient du fait que le bénéficiaire lui appartient déjà, en un sens. Enfin, la reconnaissance par le chrétien du fait, que le soulagement des souffrances et la lutte contre la misère sont réellement des services rendus au Christ lui-même (Mt., 25, 40).

Nous pouvons donc conclure que si le service chrétien est, à certains égards, semblable au service désintéressé des hommes de bonne volonté envers leurs pairs, il est, à d'autres égards plus importants, un témoignage unique à la seigneurie du Christ.

2. Une seconde question, liée à la première, consiste à savoir si la valeur du service chrétien est subordonnée à la possibilité de convertir le malheureux qu'on assiste, s'il est hors de l'Église, ou si ce service a une valeur en soi. En tout cas, c'est une question importante. L'usage du mot : valeur est d'ailleurs contestable dans ce cas, aux yeux de certaines personnes, et il vaudrait peut-être mieux se demander si l'Église doit être préoccupée, avant tout, par le désir de convertir ceux dont elle cherche à soulager la misère et qui vivent loin d'elle.

On peut répondre premièrement, que dans la perspective de la mis-

sion évangélique de l'Église, fondée d'une part sur l'acte rédempteur du Seigneur envers elle, et d'autre part sur son ordre exprès (Mt., 28, 19-20), elle ne peut rester indifférente à l'éventuelle conversion des non-chrétiens au-devant des misères desquels elle se porte. Elle ne peut oublier que Dieu « désire que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., 2, 3-4). Elle a le droit d'espérer que ce qu'elle fait par son service, comme ce qu'elle dit par sa prédication, sera utilisé par le Saint-Esprit comme moyen de conversion. Il y a, dans les Actes, une illustration frappante de ce cas, la guérison miraculeuse d'Enée par Pierre, qui eut pour résultat de convertir tous les habitants de Lydda et du Saron au Seigneur (Act., 9, 32-35). Il n'y a aucune raison de penser que le service de l'Église a moins de valeur, s'il est entrepris dans l'espoir de conduire des hommes à Christ. Il vaut certainement mieux que le service chrétien des inconvertis les amène à la conversion, que le contraire.

D'autre part, la Bible ne nous donne aucun motif de supposer que la guérison opérée par Pierre, par exemple, aurait eu moins de « valeur », si elle n'avait pas abouti aux conversions mentionnées, ou que l'ordre du Seigneur de témoigner notre amour au prochain nécessiteux par notre service, serait moins impératif dans les cas où les chances de conversion semblent faibles. L'obéissance consciente du chrétien au commandement de l'amour n'est pas fondée sur des considérations d'opportunité. Le Nouveau Testament invite le chrétien à servir sans restriction, ni préférence, ni acception de personne (Mt., 5, 43-48; 25, 35-45), sans souci de la « valeur » ou des résultats de son travail, puisqu'il sait que, dans le Seigneur, son travail n'est pas vain (I Cor., 15, 58). Par conséquent, la « valeur » du service chrétien et l'obligation de l'accomplir sont indépendantes des chances de conversion qui pourraient en résulter.

3. La seigneurie de Christ manifestée par le service de l'Église auprès des nécessiteux soulève l'importante question : à quel point la lutte pour la justice sociale, qu'elle soit menée par les chrétiens ou les non-chrétiens, est-elle un aspect de l'obéissance de l'homme à sa seigneurie?

Comme premier point de la réponse à cette question, il faut affirmer que la justice sociale est un but que le chrétien doit poursuivre. Bien que la Bible ne fournisse pas une esquisse d'un ordre social juste, elle considère incontestablement la justice dans toutes les relations humaines comme la volonté de Dieu. Les cinq ou six derniers commandements du décalogue sont des variations sur ce thème et les prophètes répètent à tout bout de champ l'appel d'Amos : « Que la justice soit comme un torrent intarissable » (Amos, 5, 24). Il est vrai que le Nouveau Testament révèle un amour qui transcende la justice, mais il ne ne le présente jamais comme abolissant la justice. Quand Jésus dit : « Si quelqu'un veut plaider contre toi et te prendre ta tunique, donne-lui aussi ton manteau » (Mt., 5, 40), il exige plus que la justice, mais il n'exige pas qu'elle soit tournée. De fait, l'amour qui cherche le plus grand intérêt du prochain, suppose et exige la justice. Il veille essentiellement à ce que chaque individu et chaque groupe reçoive le bénéfice des droits et des privilèges qui lui sont dus. Si l'amour donne souvent un cœur à la justice, celle-ci donne tout aussi souvent des yeux à celui-là.

Il est évident que la participation du chrétien à la lutte pour la justice sociale est un acte d'obéissance consciente à la seigneurie du Christ. Tout ce qui a été dit sur son obéissance dans le service auprès des nécessiteux trouve ici son application.

Dans les cas où les non-chrétiens cherchent à promouvoir une justice sociale, il y a lieu de dire qu'ils pratiquent une obéissance inconsciente à la seigneurie du Christ. Et, comme on l'a dit, la seigneurie du Christ sur le monde signifie que tous les hommes lui appartiennent à un certain degré, si nous affirmons qu'il se sert même des oppositions humaines pour atteindre son but, il serait étrange de contester que les hommes qui accomplissent pratiquement ses desseins, bien qu'ils le fassent inconsciemment et sans le vouloir, rendent un témoignage à sa seigneurie par une forme particulière d'obéissance. Peu importe que l'impulsion qu'ils ressentent à promouvoir une justice sociale, soit basée sur la loi naturelle, ou sur un enseignement chrétien reçu sans être reconnu, ou que cet enseignement soit valable à leurs yeux davantage pour son contenu que par sa source; de toute manière, la volonté du Seigneur est accomplie par leur ministère. La preuve biblique la plus frappante du fait que le Seigneur reconnaît ces actions comme une forme d'obéissance, se trouve dans Mt., 25, 34-40 où ceux à qui il offre le royaume sont dépeints comme inconscients de l'avoir servi. Même si l'on concède que ces paroles ne sont adressées qu'aux membres de l'Église, comme certains le pensent, il n'en demeure pas moins que l'obéissance inconsciente est récompensée.

La même conclusion peut être tirée du fait que, dans la Bible, croire et obéir sont presque synonymes. Une foi confessée, sans obéissance, sonne faux, tandis que l'obéissance elle-même est une manifestation de la foi (Jac., 2, 17-18, 26). Même lorsque la foi consciente manque, Jésus semble considérer l'obéissance à la volonté de Dieu comme une foi authentique (Marc, 12, 42).

Nous n'avons donc pas le droit de dénier toute valeur à ce témoignage involontaire rendu à la seigneurie de Christ, mais l'Église doit éviter toute interprétation qui élèverait ce témoignage au niveau du ministère consciemment consacré auquel Christ nous appelle. Son but ne peut être inférieur à celui qu'a fixé le Dieu qu'elle sert : « Qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Phil., 2, 10-11).

## VIII. CHRIST MANIFESTE SA SEIGNEURIE PAR LA PRIÈRE, LA SOUFFRANCE, LA TÉNACITÉ, LA PATIENCE ET LA CONSTANCE DE SON ÉGLISE

1. Christ manifeste sa seigneurie sur le monde par les supplications, l'intercession et la louange présentées par l'Église qui lui rend un culte.

Sous ces multiples aspects, la prière n'est jamais en contradiction

avec la royauté de Dieu, comme s'il pouvait y avoir conflit entre elles. La prière est un des moyens par lesquels Dieu règne; il dirige le monde par la prière de ses saints, qui sanctifient son nom (Apoc., 8, 3-5; Act., 16, 25).

Tout cela est lié intimement à la conception biblique des rapports d'autorité et d'obéissance qui unissent Dieu et l'homme. Tout dépend de la part que l'homme prend, par l'Esprit, à la connaissance, à la volonté et à l'action de Dieu. Le but de la prière est donc, pour l'homme, de présenter ses désirs à Dieu (Phil., 4, 5), d'être amené à consentir à la volonté de Dieu (I Jean, 5, 14), de collaborer avec Dieu pour sa cause sur la terre, enfin, de glorifier les hauts faits de Dieu, ses desseins au cours de l'histoire, ses promesses pour l'humanité (Ps. 105, 5; Marc, 14, 32 ss.). Ce n'est qu'ainsi que peut s'expliquer le fait étonnant que l'homme puisse dire : « Ton règne vienne. »

Mais ce qui fait de la prière un élément important de la médiation du Seigneur humilié et glorifié, c'est que Christ prie lui-même, il intercède pour nous, il glorifie Dieu. En suivant les traces de son médiateur, l'Église participe à son œuvre et la prière qu'elle prononce est sanctifiée par la sienne à lui.

Comprise ainsi, la prière est une œuvre sainte. Elle est essentielle parce que le plan de Dieu n'a pas encore été entièrement réalisé et ne peut l'être en un instant; cela prend du temps (I Cor., 15, 23-28). Toutes choses doivent être évoquées et résolues, entre Dieu et le monde, dans la lutte et le dialogue, la crainte et le tremblement, l'amour et la louange. Tout cela se fait dans la prière. C'est pourquoi Paul parle d'elle dans la péricope des armes de guerre contre les puissances étrangères qui menacent de dominer l'homme (Éph., 6, 10 ss.). Il n'y a pas contradiction entre « prière » et « action ». Si la prière est une sainte tâche, les autres actions entreprises en son nom sont saintes aussi. Le travail fait partie des choses que Dieu gouverne, au même titre que la prière, et nous ne participons pas seulement à la *connaissance* de Dieu et de sa *volonté*, nous participons aussi à son *action*. Il est permis de demander dans quel sens l'action n'est pas une expression active de la prière.

Dans nos requêtes, nous prions pour nous-mêmes, mais nous sommes en un sens, le parti de Dieu; dans l'intercession, nous prions pour nos frères et pour le monde, mais le monde est le monde même de Dieu. Dans l'une et l'autre formes de prière, nous prions, pour ainsi dire, pour Dieu lui-même et sa volonté dans le monde. Ainsi, toute prière culmine dans la louange, dans l' « eucharistie » et l'action de grâces pour toutes les œuvres de Dieu et, par-dessus tout, pour le Créateur lui-même. Dans cette expression de la foi, l'homme accomplit le but originel de sa vie, la *glorificatio Dei*. De la sorte, l'Église en prière vit déjà dans l'avenir du nouvel éon où toute créature confessera, prosternée, la gloire qui sera révélée.

2 et 4. Par l'Esprit qui habite en nous et nous amène à la communion avec Christ, nous sommes rendus semblables à Christ à tous égards, et le Christ est ainsi formé en nous (Gal., 4, 19). Cela s'applique aussi à ses souffrances. Le sacrifice de réconciliation est consommé en nous sous la forme de la sanctification (Rom., 12, 1-2).

Mais comment comprenons-nous les souffrances du Christ? telle est la grande question. Lui ont-elles été infligées par le monde et les puissances du mal, seulement, ou a-t-il subi le jugement de Dieu et sa colère dans son combat contre le monde révolté? Comprise dans le second sens, la souffrance du Christ n'est pas seulement un mystère insondable; c'est la vraie solution du problème du monde en face de Dieu; c'est la victoire sur le mal. C'est l'expiation opérée à travers ses souffrances. Ses souffrances constituent sa seigneurie, parce qu'il est venu non pour être servi, mais pour servir (Jean, 12, 32-33).

Le mystère de la croix du Christ révèle l'ordre majestueux de Dieu : le jugement commence par sa maison. Il a une maison dans le monde, où il habite, afin que les foudres de son jugement puissent être détournées, sur Jésus-Christ lui-même en particulier, mais aussi sur son corps qui est l'Église. Par conséquent, l'Église est solidaire du monde dans sa situation, et comprend le mystère de cette situation, un réel combat contre Dieu. Et c'est cette condition du monde qui importe réellement. Mais le monde repousse toute solution à sa situation, ce qui explique les souffrances du Christ et de l'Église. En Christ et dans son Église, Dieu s'est manifesté contre le monde révolté contre lui.

L'Église comprend le mystère et sa solution, et elle attend et rend son témoignage dans l'espérance (Rom., 8, 18). L'amour du Christ la rend capable de supporter la souffrance, de subir le jugement de Dieu et d'accepter le monde placé sous ce jugement. Dans toutes ces choses, elle se réjouit (Mt., 5, 11, 12; Phil., 4, 4; 2, 17, 18; Héb., 10, 34; Jac., 1, 2). La souffrance peut paraître une passivité, mais dans la communion du Christ, cette passivité devient positive : elle assume le problème du monde. L'Église confessante et martyre, restée fidèle sous les injures et dans les tourments, participe à la communion des souffrances du Christ et de son œuvre rédemptrice (I Pier., 4, 14; Col., 1, 24; I Jean, 3, 16).

Parce qu'elle est prête à souffrir et à être joyeuse dans la souffrance, l'Église rend témoignage à la seigneurie du Christ sur le monde (Luc, 12, 11 s.). Elle sait et proclame que le mystère de l'obéissance dans la souffrance, c'est la glorification (Jean, 12, 31-33).

3. Il y a une grande différence pour le chrétien, suivant qu'il souffre l'injustice de la part de ses frères chrétiens, de la part de ses semblables, les hommes, ou de la part de l'État. Dans tous les cas, il ne se vengera pas (Mt., 5, 21 ss., 38 ss). La vengeance appartient à Dieu (Rom., 12, 17, 19; Apoc., 6, 9-11). Elle n'est pas trop basse pour l'homme, elle est trop haute. Vengeance et rétribution sont l'affaire de Dieu., et le Nouveau Testament souligne qu'elles auront lieu au jugement dernier (II Cor., 5, 10).

Mais il y a une autre question, concernant l'importance que peuvent prendre les autorités judiciaires aux yeux du chrétien, lorsqu'elles tranchent les différends qu'il peut avoir avec ses congénères. Sous cet aspect, elles représentent Dieu (Rom., 13, 1-7). Le chrétien a le droit de protéger ses propres intérêts; son individualité est regardée par Dieu avec bienveillance. En outre, il est essentiel pour la vie de la société, qu'elle ait la garantie que la justice est rendue entre ses membres. Il y a, toutefois, des situations où il est impossible au chrétien d'obtenir justice. Il les acceptera en confiant sa cause aux mains de Dieu.

Le chrétien cherchera toujours à user d'autres moyens que la force dans sa résistance à l'état inique. Il protestera, il insistera sur la tâche des autorités, qui est d'exécuter la justice de Dieu. L'Église a une tâche qu'il ne lui est pas permis d'éluder; elle doit se déclarer publiquement pour la justice politique et sociale. Si cela devient nécessaire, le chrétien refusera d'obéir aux autorités, en fondant son refus sur les commandements de Dieu.

Une autre question peut être soulevée à propos de la juste position de l'Église dans ses relations avec la société et l'État. Elle a, comme Église apostolique, une autorité divine. Cette autorité doit se manifester dans les formes séculières de la vie sociale et politique. Pour ce faire, elle aura mille occasions qui diffèrent selon les circonstances. C'est une des tâches de l'Église d'avoir constamment ces questions dans l'esprit et d'en chercher les meilleures solutions. S'il n'y a pas d'autre issue, elle doit être prête à subir l'injustice et la souffrance, tout en restant sur le qui-vive pour défendre ses propres intérêts. En aucun cas, elle ne se laissera imposer de l'extérieur les formes de ses relations avec l'État.

5. Même si l'Église est éconduite par un pouvoir hostile et contrainte de ne rendre son témoignage que par la souffrance et la prière, elle restera « sous la promesse de Dieu » (*hupomonê*). Elle comprendra cette promesse comme une promesse adressée aussi au monde. Par conséquent, elle ne rompra jamais avec le monde en l'abandonnant à son destin. Elle continuera à espérer pour lui et à travailler dans son sein. Selon sa manière de voir, l'Église sait que le péché et le mal sont des intrus, et de ce fait, des réalités secondes, qui passeront, quand viendra la fin. Elle connaît la puissance qui en vient à bout : c'est l'amour. La vraie patience prend toujours l'aspect de l'impatience (Apoc., 6, 10; Luc, 10, 1-8; nombreux psaumes), comme la prière, qui est une forme impatiente de la patience (Luc, 18, 7-8).

6. Si l'on se demande comment l'Église participe à l'expiation par laquelle le Christ a pris sur lui nos péchés, il faut distinguer entre le péché comme culpabilité, le péché comme puissance et le péché comme châtiment. La vie, la souffrance et la mort de l'Église ne peuvent être décrites comme une « expiation » au sens où elles pourraient expier la culpabilité du péché. Rien ne peut expier cette culpabilité, sinon les souffrances et la mort du Seigneur ressuscité. Mais dans la communion de Christ, l'Église souffre, du fait du péché manifesté comme puissance et comme châtiment. De cette manière, l'Église est sanctifiée et sanctifie aussi le monde.

Cette sanctification peut aussi prendre le nom d'expiation, parce que Dieu et le monde sont réconciliés par ce moyen. L'amour supporte tout (I Cor., 13-7). Fondée sur le sacrifice du Christ, née de ce sacrifice, rendue capable par lui, l'Église intercède, elle aussi, en faveur du monde entier (Act., 7, 60).

---

*Cum permissu superiorum.*

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.

D. L., 3e trimestre 1958. — Imprimeur, n° 1.850.

# ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Études « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

| | |
|---|---|
| France et Union française.... | 1.200 fr. |
| Belgique ..... | 1.500 fr. |
| Abonnement de soutien ..... | 2.000 fr. |
| Le numéro ..... | 400 fr. |

PAIEMENT :

par chèque bancaire ou mandat en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Études « Istina » ;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

*Allemagne :* W. E. [illegible] G.m.b.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
*Espagne :* Librería [illegible], Serrano 9, Madrid.
*Grande-Bretagne :* [illegible] Ltd., 37 Broad Street, Oxford.
[illegible] Strand, Londres W.C. 2.
*Grèce :* Bureau de la [illegible], 2, rue Sina, Athènes.
*Norvège :* Libreria [illegible], Stortorvet 2, Oslo.
*Pays-Bas :* H. [illegible] Groot 74, Haarlem.
N. V. [illegible], 9 Lange Voorhout, La Haye.
*Suède :* A. B. [illegible], Uppsala.
*Liban :* Librairie [illegible].
Librairie des [illegible], Boîte postale 556, Beyrouth.
*Canada :* Parisien, Inc. 1000 avenue Papineau, Montréal 34.
*Etats-Unis :* Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
*Rép. Argentine :* Oficina del Libro Francés, Talcahuano 850, Buenos Aires.


---

## SOMMAIRE


ISTINA : Pour une notion « réaliste » de la Tradition ..... 129

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Archim. Cyprien KERN : Philarète, métropolite de Moscou. Cinquante ans de gloire épiscopale ..... 133

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

M.-J. LE GUILLOU : L'Eglise catholique et les divisions ..... 161
Paul de VOOGHT : Ecriture et Tradition d'après des études catholiques récentes ..... 183
J. R. GEISELMANN : Un malentendu éclairci : la relation « Ecriture-Tradition » dans la théologie catholique ..... 197
Fr. BIOT : Le troisième assemblée plénière de la *Fédération Luthérienne Mondiale* (Minneapolis, 14-25 août 1957) ..... 215
Documents : La Seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Eglise :
Introduction : l'Eglise et le souverain domaine du Christ sur toutes choses (C. J. DUMONT) ..... 227
Rapport de la *Division des Etudes* du Conseil œcuménique :
I. Signification du « monde » ..... 229
II. Seigneurie *créatrice* et Seigneurie *rédemptrice* .... 234
III. Victoire du Christ sur les « Puissances » ..... 236
*Appendice* : Les « Puissances » dans le Nouveau Testament ..... 239
IV. Rébellion et désobéissance dans le dessein de Dieu ..... 242
V. De la Seigneurie du Christ sur le monde et de la mission de l'Eglise dans le monde (C. WINGREN). 243
VI. Seigneurie du Christ sur le monde et tâche de l'Eglise dans la vie sociale, politique et culturelle.. 247
VII. Seigneurie du Christ manifestée par le service de l'Eglise auprès de l'homme dans le besoin ..... 250
VIII. Seigneurie du Christ manifestée par la prière, la souffrance, la ténacité, la patience et la confiance de son Eglise ..... 253

*Imprimé en France.*